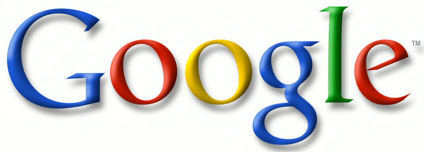
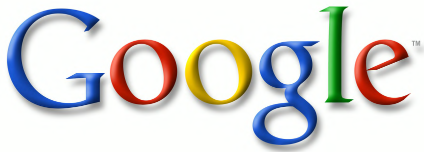
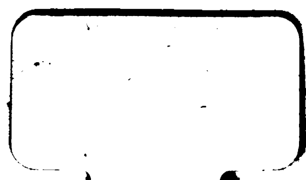





3 3433 02267420 8



Boëthius

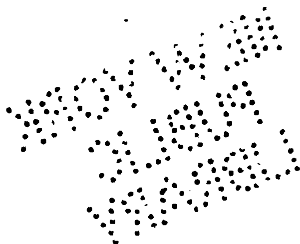
und seine Stellung zum Christentume.

Von

Dr. SS. Theol. August Hildebrand,
Kaplan in Breslau.

Mit fürstbischöflicher Approbation.

Regensburg.
Druck und Verlag von Georg Joseph Manz.
1885.



Vorwort.

Die persönlichen Verhältnisse des Verfassers seien hier in kurzen Zügen nur insoweit angedeutet, als dieselben die Bearbeitung des vorliegenden Werkes beeinflußt haben. Von Anfang seiner priesterlichen Wirksamkeit an war derselbe ohne Unterbrechung in der Seelsorge thätig, und zwar an solchen Stationen beschäftigt, welche nach allgemeiner Anschauung die Arbeitskraft voll in Anspruch nehmen. So konnten nur die wenigen freien Mußestunden den wissenschaftlichen Bestrebungen gewidmet werden.

Sollten diese nun zu irgend einem greifbaren Resultate führen, so war die Benutzung einer größeren Bibliothek unentbehrlich. Gerade dadurch wurde aber der Fortgang der Arbeiten ungemein erschwert; denn die nächste Bahnstation war von dem Orte seiner Wirksamkeit mehrere Stunden weit entfernt, so daß die Universitätsstadt Breslau mit ihrer Bibliothek erst nach längerer Reise erreicht werden konnte. Trotz dessen ging der Verfasser an die Bearbeitung des schwierigen, aber von schätzbarer Seite ihm angeratenen Themas: die Boëthiusfrage der Beurteilung zu unterziehen. Allerdings

waren die Materialien für die vorliegende Abhandlung bereits gesammelt, als die Sachlage sich noch ernster gestaltete, da in dem Laufe weniger Wochen die Zahl der Geistlichen in seiner Gemeinde von vier sich bis auf zwei reduzierte, so daß die seelsorgliche Thätigkeit noch mehr die Kraft in Anspruch nahm.

In der Welt, und selbst in jenen Kreisen, welche sich ein freieres Urteil bewahren sollten, spielen Titel eine große Rolle. Der Verfasser muß nun allerdings trotz seiner langen priesterlichen Wirksamkeit immer noch als Kaplan unterzeichnen. Dennoch seien alle Kritiker ersucht, deswegen nicht aller Rücksichtnahme gegen ihn sich überhoben zu wähnen. Nach bestem Gewissen hat derselbe in ernster Zeit treu auf seinem Posten ausgeharrt und es soll ihm niemand einen Vorwurf daraus machen, daß er ruhig seinen Weg durchs Leben gegangen ist und sich mit dem Bewußtsein begnügen mußte, daß ihm das Zeugnis treuer, sorgsamer Pflichterfüllung für seine bisherige Wirksamkeit nicht verweigert werden dürfte.

Und so möge diese Abhandlung ihren Weg in die Welt antreten! Sollte sie nur wenig Freunde gewinnen und eine kühle Aufnahme finden, so muß der Verfasser sich eben damit bescheiden, nach Kräften zur Klärung einer bedeutsamen, wissenschaftlichen Frage beigetragen zu haben, der er nicht nur seine Arbeitskraft und seine Mußezeit gewidmet, sondern auch bedeutende materielle Opfer gebracht hat, und zwar ohne jede Nebenabsicht, ohne auf Dank und Entgelt rechnen zu können.

Inhaltsangabe.

Seite

Vorwort III

Einleitung.

§. 1. Vorbemerkungen über den Einfluß der philosophischen Systeme des Plato und Aristoteles auf die theologische Wissenschaft der ersten christlichen Jahrhunderte . . . 1
§. 2. Bedeutung des Boëthius für die Geschichte der Philosophie 5
§. 3. Geschichtliche Entwicklung der Boëthiusfrage . . . 12

Erster Abschnitt.

Lebensverhältnisse des Boëthius.

§. 4. Familie des Boëthius 22
§. 5. Privatleben und öffentliches Wirken des Boëthius . . 30
§. 6. Endschicksale des Boëthius 38
§. 7. Schriftstellerische Thätigkeit des Boëthius 49

Seite

Zweiter Abschnitt.

De consolatione philosophiae.

§. 8. Echtheit dieser Schrift 56
§. 9. Bedeutung des Werkes „De consolatione philosophiae“ 61
§. 10. Allgemeine Vorbemerkungen über Form und Inhalt . 65
§. 11. Kann die vorliegende Schrift: „De consolatione philosophiae“ als ein theologisches Werk angesehen werden? 69
§. 12. Gottesbegriff 73
§. 13. Gott und die Materie. Dualismus 86
§. 14. Die Vorsehung und das Fatum 94
§. 15. Das moralisch Böse 102
§. 16. Die göttliche Allwissenheit und die menschliche Freiheit . 110
§. 17. Der Mensch. Sein Ziel und Ende 114
§. 18. Haben wir den Verfasser der Schrift: „De consolatione philosophiae“ in christlichen Kreisen zu suchen? . . . 124
§. 19. Welche Anklänge an die christliche Lehre finden sich in unserer Schrift? 138

Dritter Abschnitt.

Die dem Boëthius zugeschriebenen theologischen Abhandlungen.

Erstes Kapitel.

De trinitate.

§. 20. Inhalt dieser Schrift 148
§. 21. In welche Phase der Dogmengeschichte ist diese Abhandlung einzufügen? 154
§. 22. In welchen Berufskreisen haben wir den Verfasser zu suchen? 158

Seite

§. 23. Welche Gründe sprechen für Boëthius als Verfasser? . 163
§. 24. Gegengründe wider Boëthius als Verfasser der Schrift de trinitate 185

Zweites Kapitel.

Die beiden kleineren an den Diakon Johannes gerichteten Schriften.

§. 25. Inhalt derselben 202
§. 26. Echtheit dieser Schriften 205
1. Die kürzere trinitarische Schrift 205
2. Von den Hebbomaden 217

Drittes Kapitel.

Die Schrift gegen Eutyches und Nestorius.

§. 27. Inhalt dieser Schrift 221
§. 28. Anhaltspunkte in der Schrift, um den Charakter des Verfassers und die Zeit der Abfassung zu ermitteln . . . 244
§. 29. Zeugnisse für Boëthius als Verfasser unserer Schrift . 259
§. 30. Weitere Entwicklung des aus inneren und äußeren Zeugnissen gewonnenen Resultates 263
§. 31. Nähere Veranlassung zu der Schrift gegen Eutyches und Nestorius 278
§. 32. Lösung der entgegenstehenden Schwierigkeiten . . . 285
§. 33. Wissenschaftliche Thätigkeit im Freundeskreise des Boëthius 289

Viertes Kapitel.

Die Schrift de fide catholica.

§. 34. Inhalt dieser Schrift 295
§. 35. Welche Rechte besitzt Boëthius an diese Schrift? . . 299

Schlußkapitel.

§. 36. Endresultat der Untersuchung 310

Einleitung.

§. 1.

Vorbemerkungen über den Einfluß der philosophischen Systeme des Plato und Aristoteles auf die theologische Wissenschaft der ersten christlichen Jahrhunderte.

Obwohl der persönliche Bildungsgang mancher Kirchenväter ein schlichter, einfacher gewesen, so finden wir doch unter den Vertretern der kirchlichen Wissenschaft schon in den ersten Jahrhunderten viele Männer, welche die philosophischen Disciplinen vollständig beherrschten, und in ihrer Darstellung des kirchlichen Dogma leuchtet vielfach dieser besondere Einfluß ihrer wissenschaftlichen Vorbildung hindurch; denn obwohl der Lehrinhalt der Religion durchaus keine Veränderung erfahren darf, so wird doch der Ausdruck und die Darstellung der Glaubenslehre immer von der besonderen wissenschaftlichen Richtung beeinflußt werden, welcher der einzelne gefolgt ist.

In dieser Weise tritt auch die Philosophie voll in ihre Rechte ein, nicht den Himmel stürmend, wie die Titanen, sondern als eine Tochter der ewigen Weisheit, welche bereit ist, ihr Erbgut treu zu verwalten und in schwesterlicher Eintracht

mit der Theologie über der Wahrheit zu wachen, dieselbe zu verteidigen gegen feindliche Angriffe und denen zu erschließen, welche eines guten Willens sind. Besonders zwei Vertreter der vorchristlichen Philosophie sind es, welche einen bleibenden Einfluß gewonnen haben auf die Entwicklung der menschlichen Denkkraft: Plato, welcher die mystische und Aristoteles, welcher mehr die scholastische Seite der irdischen Weisheit vertritt. Während jener bemüht war, zuerst als das Wichtigste, als den Mittelpunkt des Wissens, die Idee zu erfassen, hat letzterer besonders dazu beigetragen, die philosophische Sprache soweit zu entwickeln, daß sie die Gedanken durch Zergliederung verdeutlicht und möglichst faßlich dem urteilenden Verstande darstellen konnte.

Es wurde von Gott die Offenbarung gegeben, um den Funken der Wahrheit, welcher in dem Herzen des Menschen glimmt, zur mächtigen Flamme anzufachen und den Durst und die Sehnsucht aller edlen Herzen nach dem ewigen Worte Gottes zufriedenzustellen. Wird nun der platonische oder der aristotelische Gedankengang zuerst seinen Einfluß geltend machen, wenn er in Berührung mit den Offenbarungslehren tritt? Selbst abgesehen von der Geschichte der Philosophie, welche uns erzählt, daß in den ersten christlichen Jahrhunderten die Lehren Platos auf dem Gebiete der menschlichen Wissenschaft überwogen, ist es leicht zu erklären, daß es in jener Periode den Theologen näher lag, im Anschluß an die platonische Philosophie den Glaubensinhalt darzustellen: sie blickten staunend auf den Bau der Wahrheit, welchen Gott in seiner Religion geschaffen und suchten diese tiefsinnig zu erfassen, ähnlich wie Plato alles auf seine Idee zurückführt. Es war ihnen weniger darum zu thun, den scharf abgrenzenden, sprachlichen Ausdruck für die einzelnen Lehren zu finden, als vielmehr mit vollem Gemüt und voller Seele das Ganze innerlich zu erfassen, — und darum fiel dem Platonismus in der ersten Zeit das Übergewicht auf dem Boden der christlichen Wissenschaft zu.

Im Laufe der Jahrhunderte gewann die Lehre Jesu die Herrschaft über die Herzen; sie wurde angestammter Besitz wenigstens der christlichen Lande. Die Bausteine der Wahrheit waren zusammengefügt und jetzt begann der urteilende Verstand nach allen Seiten dieselben genau abzumessen und abzuzirkeln; es mußte der sprachliche Ausdruck festgestellt werden, um jeder Schwankung vorzubeugen. Die reichen Schätze der Wahrheit galt es zu ordnen und jedem einzelnen Kleinod die rechte Fassung zu geben, daß es in seinem vollen Glanze zur Geltung komme und so war die Zeit gekommen, die Lehren des Glaubens in einem fest geschlossenen Systeme darzustellen und in einem bestimmten, jeden Zweifel ausschließenden sprachlichen Ausdruck der überlegenden Vernunft vorzulegen. Sollten die reichen Schätze, die Hilfsmittel der aristotelischen Philosophie unbenützt bleiben, oder konnte das Geisteswerk des Stagiriten höher geehrt werden, als wenn es nach Jahrhunderten noch seinen Einfluß geltend machen durfte, die Lehren der Offenbarung dem menschlichen Verstande verdeutlichen zu helfen? Das methodische Verfahren des Aristoteles in seiner Erkenntnislehre war die Vorarbeit der menschlichen Vernunft; dieses wurde übertragen auf die Heilswissenschaft und darum nahm die Darstellung der Glaubenslehre in den kommenden Jahrhunderten, nachdem erst das Christentum einmal festen Boden gewonnen, mehr ein aristotelisches Gepräge an.

Auch in der Geschichte der christlichen Religion selbst werden sich manche Anknüpfungspunkte finden, um zu erklären, wie Plato und Aristoteles in ihrer Philosophie zu verschiedenen Zeiten auch in verschiedener Weise ihren Einfluß auf die kirchliche Wissenschaft geltend gemacht haben. In den Jahrhunderten der Christenverfolgungen hielt die notwendige Arkandisciplin gerade die Geheimnislehren der Religion, welche am meisten genau abgrenzende Definitionen und Gewandtheit in der Dialektik zu ihrer Begründung erforderten, dem Kampfplatze der Öffentlichkeit fern und es ge-

nügte vielen, zu wissen: Christus ist der eingeborne Sohn Gottes, und darum glaube ich seiner Lehre; denn sie ist für mich Gottes Wort. Die Angriffe der heidnischen Wissenschaft richteten sich infolge dessen auch zumeist gegen diesen einen Satz von der Gottheit Christi. Diese Frage aber mußte mehr auf historischem Boden erörtert werden, und man sah sich weniger genötigt, die scharf unterscheidende aristotelische Dialektik als Waffe für die Religion zu gebrauchen.

Allein Irrlehrer traten im eigenen Hause auf, und es zwang Arius die kirchliche Wissenschaft, die Logoslehre, Pelagius — die Anthropologie eingehend zu erörtern. Bis dahin finden sich immer noch bei Plato die meisten Anknüpfungspunkte, und wir sehen, wie in der That bei vielen Kirchenvätern Plato und seine Philosophie nicht ohne bedeutenden Einfluß geblieben ist. Als aber im Anschluß an die Trinitätslehre einzelnen wissenschaftlichen Ausdrücken, wie Hypostase und Substanz, eine genau begrenzte Bedeutung zugewiesen werden mußte, um jedem Mißverständnisse vorzubeugen, als Nestorius und Eutyches begannen, die Begriffe Natur und Person zu verwirren, dann hatte die aristotelische Dialektik einzutreten und wir sehen so, wie die Geschichte der kirchlichen Wissenschaft mit der Geschichte der christlichen Religion eng verwachsen ist. In den ersten Jahrhunderten war die Philosophie des Plato, seit den Tagen der Ostgotenherrschaft zu Rom aber die Philosophie des Aristoteles berufen, den Mörtel zu liefern und die Fugen auszufüllen bei dem Aufbau der kirchlichen Wissenschaft.

Die Menschen als Träger der Wissenschaft sind die Kinder ihrer Zeit, aber sie greifen selbst wieder mehr oder weniger entscheidend in das Rad der Geschichte ein. Außergewöhnliche Talente, wie die Jahrhunderte nur wenige für jedes einzelne Gebiet der Erkenntnis aufweisen, brechen sich selbst Bahn, aber es wird den Zeitgenossen oft schwer, ihnen in gleichem Anlaufe zu folgen; eine weite Lücke trennt sie von

denselben, und so erscheint ihr Wirken oft weniger fruchtbringend. Zumeist ist der Einfluß jener Männer mehr entscheidend, welche reich begabt, aber ohne selbst viel des Neuen zu schaffen, den gegebenen Stoff verarbeiten und nutzbringend verwerten.

Ein solcher Mann fand sich in jenen Tagen, wo die aristotelische Philosophie nach dem Plane der ewigen Vorsehung helfen sollte, den christlichen Glauben als Gegenstand der Erkenntniskraft dem menschlichen Geiste möglichst verständlich darzulegen. Dieser Mann war Boëthius, der hoch angesehene Patrizier von Rom, der im Kreise der kirchlichen Wissenschaft das Mittelglied geworden ist zwischen jenen Tagen, welche die platonische Philosophie beherrschte und den Zeiten, in welchen Aristoteles und sein System zur Geltung kommen sollten; Boëthius, den wir als den Vorarbeiter der Scholastik bezeichnen können, da seine Schriften das meiste dazu beigetragen haben, die aristotelische Dialektik einzuführen in die kirchliche Wissenschaft.

§. 2.

Bedeutung des Boëthius für die Geschichte der Philosophie.

Böethius war nicht von der Vorsehung berufen, schöpferisch zu wirken auf dem Gebiete der Wissenschaften, aber doch sollte seine Thätigkeit entscheidend eingreifen in die Entwicklung des menschlichen Gedankens. Sein Wissenskreis war so ausgebreitet, daß er alle die Kenntnisse umfaßte, welche in jenen Tagen von den Vertretern der höheren Bildung gefordert wurden. Seine natürlichen Anlagen hatte er mit Fleiß und Eifer entwickelt. Von früher Jugend an war die Erziehung des Böethius in die Hände der trefflichsten Männer, wie Festus und Symmachus gelegt, welche alles einsetzten, um seinen Talenten die rechte Verwendung

zu geben. Und fragen wir, welche Frucht unter solch günstigen Verhältnissen gereift, so ist es als das Hauptverdienst des Böethius zu bezeichnen, daß er manche verfallene Gänge der menschlichen Weisheit wieder erschlossen, in denen reiche Goldkörner des Wissens sich finden.

Seine gründliche Kenntnis der griechischen Sprache befähigte ihn, an der Quelle selbst zu schöpfen und die alten Philosophen von Hellas nicht bloß aus ungenauen Übersetzungen kennen zu lernen, sondern im Urtext dieselben zu studieren. Es ist dies von Bedeutung; denn wir lesen, wie im Jahre 430 Papst Cölestin nicht sobald einen Übersetzer finden konnte, um den griechischen Brief des Nestorius in die lateinische Sprache zu übertragen.[1]) Daß unter solchen Umständen von einem eingehenden Verständnis der griechischen Philosophie nicht die Rede sein konnte, ist leicht einzusehen. War nun besonders durch die monophysitischen Streitigkeiten, welche mehr oder weniger Rom und Konstantinopel in gegenseitiger Spannung erhielten, gewiß die Anregung gegeben, der griechischen Sprache eine größere Aufmerksamkeit zuzuwenden, so wird es unserem Boëthius von Cassiodor[2]) mit Recht zum besonderen Verdienste zugeschrieben, daß er an der Quelle selbst die hellenische Wissenschaft eingesogen und auch diese Quelle anderen zugänglich gemacht habe durch die Übersetzung und Erläuterung einiger Hauptwerke der griechischen Philosophie.

Plato und Aristoteles, diese beiden Großmeister der alten Philosophie waren es, die auch unseren Boëthius am meisten fesselten. Jedenfalls ist er von seinen Lehrmeistern in der Weltweisheit zuerst mit Plato bekannt gemacht worden, wenigstens berechtigen die wissenschaftlichen Verhältnisse des fünften Jahrhunderts zu dieser Annahme; und so erklärt

---

[1]) Epistola Coelestini Papae I. ad Nestorium in editione Coustantii 13.

[2]) Cassiodorius variae epistolae I. 45.

sich seine tief gewurzelte Verehrung für Plato, die er bei jeder Gelegenheit bekundet. Den Werken des Aristoteles dürfte er dagegen erst durch Selbststudium näher getreten sein, wozu ihn sein eigener Eifer und ein unermüdeter Fleiß angetrieben. Die Frage, welchem dieser Geistesheroen Boëthius näher stand, läßt sich nicht mit einem einfachen Ja oder Nein beantworten, sondern je nach den verschiedenen Gegenständen, welche der Besprechung unterlagen, räumt er bald den platonischen, bald den aristotelischen Sätzen einen größeren Einfluß auf sein Denken ein. Lesen wir seine Schrift: „Über den Trost der Philosophie," so ist allerdings mit Vorliebe Plato genannt, auf dessen Aussprüche er sich zumeist beruft, allein bei Aufzählung der Werke des Boëthius finden wir Aristoteles mehr bevorzugt, dessen Schriften er nicht nur übersetzte, sondern auch durch Erläuterungen seinen Zeitgenossen zugänglich zu machen suchte. Auch Boëthius selbst dürfte sich nicht vollkommen klar gewesen sein, welcher der beiden griechischen Philosophen auf die Entwicklung seines Geistes einen größeren Einfluß ausgeübt und diese Zweifel sprechen sich vielleicht in seiner Absicht aus, nachzuweisen, daß Plato und Aristoteles in den wichtigen Punkten wenigstens miteinander übereinstimmen.[1]) Die Schriften Platos waren in dem Kreise seiner Zeitgenossen mehr bekannt, und darum kehrt der Hinweis auf dieselben öfters wieder; die Werke des Aristoteles dagegen scheinen in jenen Tagen vielfach vergessen zu sein, und so lag es dem Boëthius nahe, sich ein Verdienst um die Wissenschaft zu erwerben, wenn er seine Kenntnisse der griechischen Sprache verwertete, diese Werke auch für das Abendland zu erschließen. Daß nun beide griechischen Philosophen in vielen Fragen nicht miteinander übereinstimmen, ist keineswegs zu verkennen, allein Boëthius voll Bewunderung für die Geistesgröße jedes

---

[1]) De interpretatione edit. II. lib. II. praefatio apud Migne ser. lat tom. LXIV.

einzelnen, und ungewiß, wem er die Palme zuerkennen sollte, suchte diesen Widerspruch sich selbst zu verhehlen, und ein Zeugnis dieser Gesinnung würde er wahrscheinlich in seiner beabsichtigten Schrift niedergelegt haben, welche die Übereinstimmung des Plato und Aristoteles darthun sollte.

Diese Unentschiedenheit spricht sich besonders in jenen Sätzen des Boëthius aus, an welche die Wissenschaft der späteren Jahrhunderte angeknüpft, als die Schulen des Mittelalters sich in Realisten und Nominalisten spalteten. Anknüpfend an die Worte der Isagoge des Porphyrius, welche die Frage nach der Realität der allgemeinen Begriffe berühren, ohne dieselbe zu entscheiden, entwickelt Boëthius seine Ansicht, welche doch wohl der aristotelischen Auffassung bedeutend näher steht. Gleichwohl erklärt er am Schlusse der ganzen Darstellung, wie er keineswegs für die eine Meinung, daß die allgemeinen Begriffe nicht real existieren, sondern nur vom menschlichen Verstande durch Abstraktion von den Individuen ausgehend gewonnen werden, gegen die andere sich entscheiden wolle, und, wenn er die Ansicht des Aristoteles eingehender entwickelt habe, so sei es nur deswegen geschehen, weil in der vorliegenden Schrift von den Prädikamenten dieses Philosophen gehandelt werde.[1] Ähnlich bezeugt Porphyrius von Plotinus, daß er vielfach den Anschauungen der Stoiker und Peripatetiker gefolgt sei, ohne sich aber selbst eine solche Abhängigkeit einzugestehen, da er sonst dieser Philosophenschulen nur mit Geringschätzung zu gedenken pflegte und sich zumeist auf Plato berief.

Mag nun Boëthius mehr oder weniger, bewußt oder unbewußt, dem Aristoteles gefolgt sein, entscheidend für die

---

[1]) (Plato et Aristoteles) . . . . quorum dijudicare sententias aptum esse non duxi. Altioris enim est philosophiae; idcirco vero studiosius Aristotelis sententiam executi sumus, non quod eam maxime probaremus, sed quod hic liber ad praedicamenta conscriptus est, quorum Aristoteles auctor est. Commentar. in Porphyrium a se translatum I. Migne tom. LXIV. col. 71 sqq.

kommenden Jahrhunderte sind ohne Zweifel seine Studien über die aristotelische Philosophie geworden; denn aus seinen Schriften hat die Folgezeit die Kenntnis des Stagiriten geschöpft, und wenn es auch seine Absicht gewesen, die platonischen Dialoge zu übersetzen und zu erklären, [1]) so würde durch eine solche Arbeit nicht so viel des Neuen einer gelehrigen Nachwelt erschlossen worden sein, als durch seine aristotelischen Studien. In jener Frage über die allgemeinen Begriffe tritt er der aristotelischen Auffassung näher, als der platonischen, während sonst in seinen Schriften allerdings einzelne Sätze, die aber diesen Punkt nicht eingehend erörtern, sondern mehr nur flüchtig berühren, an die platonische Anschauung erinnern. Gewiß aber konnte die aristotelische Dialektik nicht verfehlen, ihre Anziehungskraft auszuüben auf den Geist des Boëthius, weil der streng berechnende Aufbau dieser Wissenschaft bei dem Stagiriten der mathematischen Methode entspricht; und mit welchem Eifer Boëthius gerade seine Kenntnisse in der Mathematik vervollkommnet, das beweisen nicht nur viele seiner Schriften, sondern auch der Umstand. daß der Ostgotenkönig Theodorich ihm den Auftrag gegeben, in einer Soldfrage zu entscheiden und dabei auf seine eingehenden Kenntnisse der mathematischen Wissenschaft hingewiesen, [2]) ebenso wie derselbe seine Vermittlung in Anspruch nahm, als ihn der Burgunderkönig Guudobald um eine Wasser= und Sonnenuhr gebeten hatte. [3])

Wenn nun auch dem menschlichen Geiste für die Entwicklung der theologischen Wissenschaft ein bestimmter Wirkungskreis zugewiesen ist von der Vorsehung, so dürfen wir sagen, daß in den Tagen des Boëthius die Zeit gekommen

---

[1]) Ego omne Aristotelis opus, quodcunque in manus venerit, in romanum stylum vertens . . . omnesque Platonis dialogos vertendo vel etiam commentando in latinam redigam formam. In libr. de interpret. ed. II. lib. II. Migne LXIV. col. 433.

[2]) Cassiodorius epist. var. I. 10.

[3]) Cassiodorius epist. var. I. 45.

war, in welcher ohne Gefahr für die Hinterlage des Glaubens die Menschen wieder in die Fundgruben der alten Philosophie hinabsteigen konnten. Die letzten Versuche mit Hilfe derselben das mythenhafte Heidentum zu vergeistigen und so der christlichen Religion einen ebenbürtigen Nebenbuhler zu schaffen, waren gescheitert, und immermehr sahen sich die Neupythagoräer und Neuplatoniker der Schulen von Alexandrien und Athen, welche bereits begonnen hatten, auch den Schriften des Aristoteles eine größere Aufmerksamkeit zuzuwenden, vereinsamt, bis sie allerdings zumeist dem starken Arme der Herrscher von Konstantinopel völlig weichen mußten. Die Stürme der Völkerwanderung und die schwankenden Verhältnisse des öffentlichen Lebens verhinderten es noch, für die wissenschaftliche Forschung weite Kreise zu gewinnen, aber innerhalb der stillen Klostermauern wurde bereits das Material gesammelt und vorbereitet, aus welchem die Scholastik ihr System aufbauen sollte. Philosophie und Theologie waren jetzt berufen, gemeinsam Hand in Hand die Völker zu unterrichten und ein tieferes Verständnis der christlichen Wahrheit zu erschließen. Maßstab und Richtschnur für den Ausbau dieses Systems mußte besonders die aristotelische Dialektik den Jahrhunderten der scholastischen Methode bieten. Und hier bilden die Schriften des Boëthius ein unentbehrliches Mittelglied, an welches der wissenschaftliche Unterricht der folgenden Jahrhunderte anknüpfte. Es wurden die Arbeiten unseres Philosophen dem neuen Systeme zu Grunde gelegt und die durch dieselben angeregten Gedanken allerdings zuweilen mit einer bis ins kleinliche gehenden Schärfe weiter entwickelt.

Dies ist der Platz, welchen die Vorsehung dem römischen Patrizier Boëthius in der Geschichte der Wissenschaften zugewiesen, und wenn wir ihn auch nicht schöpferisch eingreifen sehen, so ist er immerhin zu einem bedeutsamen Wirken berufen — und er hat seinen Platz würdig ausgefüllt. Mit vollem Rechte feierten ihn die kommenden Jahrhunderte

als den Vorarbeiter einer neuen philosophischen Methode, und darum ist sein Name auch für die theologische Wissenschaft bedeutsam geworden, da Theologie und Philosophie im innigsten Vereine sich aneinanderschließen sollten. Die Vertreter der Scholastik, wie St. Anselm und der heilige Thomas, halten unseren Boëthius hoch und besonders in seinem Monologium kommt ersterer vielfach auf dessen Ansichten zurück, aber ebenso gedenken die gefeiertsten Schriftsteller der Mystik, wie ein heiliger Bernhard des Boëthius mit Achtung.

Sein Hauptwerk: „Über den Trost der Philosophie" ist die Lieblingslektüre des Mittelalters geworden, wie die zahlreichen Übersetzungen und Kommentare zu demselben in allen Landen beweisen. Ja sogar mit dem Nimbus eines Kirchenschriftstellers hat man das Haupt des römischen Philosophen umkleidet. Daß er, obwohl Laie, auch den theologischen Fragen seiner Zeit mit Aufmerksamkeit gefolgt ist, beweisen seine Schriften über die Trinität und über das Verhältnis von Person und Naturen in Christus. Aber gerade diese Abhandlungen sind ihm von gegnerischer Seite vielfach streitig gemacht worden, und es spitzte sich diese Frage derart zu, daß man dem Boëthius in früheren Jahrzehnten überhaupt jedes Christentum, heute aber noch zumeist wenigstens alles Interesse für den christlichen Glauben abspricht. Bei der Bedeutung seiner Persönlichkeit besonders für die theologische Wissenschaft des Mittelalters ist wohl das Streben gerechtfertigt, die Gründe für und wider möglichst sorgfältig abzuwägen. Das ist der Zweck der folgenden Seiten. Persönliche Schwierigkeiten, mit denen der Verfasser zu kämpfen hatte, mögen einen Teil der Unvollkommenheiten entschuldigen. Es standen demselben für diese Arbeit nur die Mußestunden zur Verfügung, die ihm von seiner Berufsthätigkeit übrig blieben. Ferner war die Verbindung mit einer größeren wissenschaftlichen Bibliothek dadurch erschwert, daß er ziemlich abseits von der weiten Heerstraße des Lebens an seinem

Wirkungsorte festgehalten wurde. Dies sei zur Erklärung vorausgeschickt, wenn der Verfasser sich vielfach auf das Material stützen mußte, welches von früheren Bearbeitern dieser Frage gesammelt worden ist. Mögen die folgenden Kapitel wenigstens ein Scherflein dazu beitragen, die Lösung derselben anzuregen und zu befördern; dann haben sie ihren Zweck erfüllt. Einige Bemerkungen über die geschichtliche Entwicklung und den jetzigen Stand der Boëthiusfrage — so dürfen wir wohl dieselbe bezeichnen — seien noch zur Ergänzung der Einleitung angefügt.

§. 3.

Geschichtliche Entwicklung der Boëthiusfrage.

Der tragische Tod des Boëthius, welcher dem Argwohn des Ostgotenkönigs Theodorich zum Opfer gefallen, mußte ihm in den Kreisen seiner Stammesgenossen, wenn auch der Sinn für die altrömische Freiheit, die er verteidigt, zumeist schon erstorben war, gleichwohl aber große Teilnahme erwerben; und eben diese Kreise, welche das harte Schicksal des römischen Philosophen gewiß lebhaft bedauerten, vertraten die Wissenschaft jener Tage und ebenso den katholischen Glauben gegenüber der arianischen Gesinnung der Goten. Nicht unter den gleichzeitigen Schriftstellern, aber in den kommenden Jahrhunderten wurden Stimmen laut, welche Boëthius als einen Martyrer des katholischen Glaubens bezeichneten, wenn auch die Worte des Erzbischofs Ado von Vienne [1]) im neunten Jahrhunderte, daß Theodorich den Symmachus und Boëthius für ihre katholische Gesinnung (pro catholica pietate) habe töten lassen, vielleicht noch die weitere Bedeutung der Überzeugungstreue im allgemeinen zulassen

[1]) Breviarium chronic. cf. Maxima biblioth. vet. patrum. Lugd. 1677. pag. 798. not. 1.

dürften. Anderenfalls scheint Abo der erste gewesen zu sein, der ausdrücklich unseren Boëthius als Glaubenszeugen feiert. Zum Beweise des regen Interesses, welches Boëthius auch an theologischen Fragen genommen, werden in den folgenden Jahrhunderten seine kleineren theologischen Abhandlungen hervorgehoben und Vincenz von Beauvais im dreizehnten Jahrhunderte führt die Entstehung derselben darauf zurück, daß der Verfasser seine angefeindete Rechtgläubigkeit habe bekunden wollen.[1])

Zuerst in einem Kommentar über de consolatione philosophiae lib. III. metr. 9, den Ang. Mai in einem aus dem zehnten Jahrhunderte herrührenden Codex gefunden, und als dessen Verfasser man mit Recht den Mönch Bruno von Corvey vermutet, wird darauf aufmerksam gemacht, daß in der Schrift: „Über den Trost der Philosophie" manche Sätze sich finden, welche nicht dem christlichen Bekenntnis völlig entsprechen, gleichwohl aber löst der Verfasser dieses Kommentars die Zweifel, welche deswegen über die Gesinnung des Boëthius entstehen könnten, durch die Erklärung, in jenen bedenklichen Sätzen habe Boëthius nur die philosophische, besonders aber die platonische Lehre zu erörtern beabsichtigt.[2])

Die Kommentatoren und die Schriftsteller der späteren Jahrhunderte berühren diesen scheinbaren Widerspruch nicht, und wenn Murmellius[3]) im Anfange des sechzehnten und Hugo Grotius[4]) im siebzehnten Jahrhunderte als Kenner der Philosophie in den Schriften des Boëthius auf die vielen Anklänge an Plato aufmerksam machten, so zogen sie daraus

---

[1]) Vincentius. Speculum historiale XXI. 15.; XVII. 56.

[2]) Quod tamen, utcunque se habet, certum est, eum in his libris nihil de doctrina ecclesiastica disputasse, sed tantum philosophorum et maxime Platonicorum dogmata legentibus aperire voluisse. §. 3. Migne LXIV. col. 1239 sqq.

[3]) Kommentar des Murmellius bei Migne LXIV.

[4]) Grotius. Prolegomena ad histor. Gothorum, Vandalorum etc. Amstelodami 1655.

keinen Schluß wider die christliche Gesinnung des Verfassers. Der erste, welcher unumwunden dem Boëthius die christliche Überzeugung abgesprochen, scheint Gottfried Arnold gewesen zu sein.[1]) Sein Urteil stützt er darauf, daß der Verfasser in den meisten seiner Werke nur philosophisches Interesse bekundet, und er kommt zu dem Endresultat, die christlichen Schriften müßten ihm abgesprochen werden.[2]) Die Abneigung der damaligen Theologie gegen alle philosophischen Bestrebungen dürften bei diesem Urteil miteingewirkt haben. Durch lange Zeit ist dann keine ähnliche Entscheidung über die Gesinnung des Boëthius gegeben worden, wenn auch einzelne Zweifel laut wurden. So legt Schleiermacher auf seine philosophischen Schriften das Hauptgewicht, ohne die theologischen näher zu beurteilen.[3])

Im neunzehnten Jahrhundert war es Hand, welcher nicht nur die christlichen Schriften, sondern überhaupt jede Zugehörigkeit zum Christentume dem Boëthius bestritten.[4]) Was Hand nur in kurzen Zügen angedeutet, führt Obbarius weiter aus in der Vorrede zu seiner Ausgabe des Buches de consolatione,[5]) und auf den Inhalt dieser Schrift gestützt, stellt er ihren Verfasser als einen Heiden dar, welcher nicht einmal äußerlich dem Christentume zugehörte.[6]) Am

---

[1]) Arnold, Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie. Frankfurt 1700.

[2]) Man sollte auch fast unter die Heiden rechnen den bekannten Severinus Boëthius, wofern ihm nicht einige Streitschriften insgemein, wiewohl ohne Grund beigelegt werden, nämlich ein Buch wider Eutyches und Nestorius und eines von der Dreieinigkeit. A. a. O. pag. 260.

[3]) Von Boëthius könnte man bezweifeln, daß es ihm mit dem Christentum rechter Ernst gewesen, . . . wenn nicht das mir unbekannte Buch de trinitate das Gegenteil deutlich beweist. Geschichte der Philosophie, herausgegeben von Ritter.

[4]) Hallesche Encykl. von Ersch und Gruber. 11. Teil 1823.

[5]) Ausgabe der Konsolation. Jena 1843.

[6]) Sententiae, quas de Deo in his de consolatione philosophiae libris exposuit, philosophae sunt et ejus pantheismum non religionem christianam indicant. Einl. S. XXXV.

ausführlichsten ist diese Ansicht in der Neuzeit entwickelt worden von Nitzsch,[1]) der aber die Behauptung des Obbarius wiederum mildert, wenn er wenigstens die äußerliche Zugehörigkeit des Boëthius zum Christentume nicht bestreitet, obwohl er ihm jedes Interesse für den kirchlichen Glauben und darum auch die theologischen Schriften rundweg abspricht, hinweisend auf die Entwicklung des boëthianischen Systems, welches er im Anschluß an sein Hauptwerk **de consolatione philosophiae** darstellt.[2])

Dieses Werk der Neuzeit ist vor allen anderen maßgebend gewesen für die Auffassung der Boëthiusfrage in den letzten Jahrzehnten. Während die meisten philosophischen Schriften die Nitzsch'sche Anschauung als festen Lehrsatz hinstellen, so Wilhelm Teuffel[3]) und Ueberweg,[4]) wird in den kirchengeschichtlichen Werken, welche hier einzeln hervorzuheben, zu weit führen würde, diese Frage meist noch als eine offene behandelt, welche ihrer endgültigen Entscheidung harrt. In Deutschland scheint dieselbe das meiste Interesse gefunden zu haben, allein auch in Frankreich hat man vielfach und zwar in dem Sinne sich mit ihr beschäftigt, daß man dem Boëthius die christliche Überzeugung streitig machte. Diese Ansicht stellte Le Clerc auf, und auf ihn wieder berufen

---

[1]) Das System des Boëthius und die ihm zugeschriebenen theologischen Schriften von Friedrich Nitzsch. Berlin 1860.

[2]) Boëthius (haben wir) für einen Philosophen zu halten, der sich nicht nur dem Kirchenglauben seiner Zeit, sondern auch dem Christentume aller Zeiten indifferent, wenn nicht feindlich gegenüberstellte. A. a. O. S. 92.

[3]) Über deren (theologische Schriften) vollständige Unechtheit kann heutigen Tages unter Urteilsfähigen nicht der leiseste Zweifel mehr sein Paulys Realencyklopädie für das klassische Altertum s. v. Boëthius.

[4]) Obwohl er Christ gewesen sein soll, findet man in seinen Schriften so gut wie keine Spur von seinem Christentum. Seine Konsolation beruht auf dem platonisch-stoischen Gedanken, daß die Vernunft die Affekte besiegen soll. Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie. Berlin 1880. Sechste Auflage.

sich Langsdorf,[1]) Charles Jourdain[2]) und Judicis de Mirandol in seiner Ausgabe der Konsolation.[3])

Durch viele Jahrhunderte der Vergangenheit waren keine Zweifel laut geworden an der Echtheit der theologischen Schriften des Boëthius. Wenn auch einzelne, welche dieser Frage näher getreten, aus der Konsolation nicht die volle christliche Gesinnung des Verfassers herauszulesen vermochten, so versuchten sie auf verschiedene Weise diese Schwierigkeit zu heben. Im allgemeinen könnte man etwa drei Gruppen unterscheiden unter denen, welche die christlichen Abhandlungen dem Verfasser der Konsolation zuschreiben. Einige halten Boëthius für überzeugungseifrig und zwar in dem Grade, daß es ihm zuerst immer um die kirchliche Gesinnung zu thun gewesen wäre, für welche er mit seiner vollen Geisteskraft eingetreten, für die er mit seinem Blute Zeugnis abgelegt habe. Andere würden ihn als überzeugungstreu bezeichnen, daß er, den theologischen Fragen ferner stehend, aber doch in gegebenem Falle gern mit denselben sich zu befassen geneigt gewesen wäre. Endlich sieht man in ihm allerdings zunächst den römischen Philosophen, der unter besonderen Umständen sich auch das eine oder andere Mal an kirchlichen Lehrsätzen zu versuchen nicht verschmäht, obwohl in den philosophischen Schriften das Christentum zurücktritt. Zur Vereinfachung der Übersicht seien hier möglichst in historischer Reihenfolge die Männer genannt, welche die Boëthiusfrage in positivem Sinne behandelt haben.

Zumeist finden sich die verschiedenen Anschauungen niedergelegt in den Vorreden zu der Herausgabe der Konsolation, wobei es allerdings nahe lag, den Ideen nachzuforschen,

---

[1]) Revue des Deux-Mondes. Théodoric et Boèce. Année 1847 tom. XVIII.

[2]) De l'origine des traditions sur le christianisme de Boèce par Ch. Jourdain. Mémoires présentées à l'Academie t. VI. 1860.

[3]) La Consolation philosophique de Boèce par Louis Judicis de Mirandol. Paris 1861.

welche den römischen Philosophen bewegt haben. Abgesehen von dem schon erwähnten Kommentar des zehnten Jahrhunderts war Glareanus der erste, welcher versuchte, den scheinbaren Zwiespalt zwischen den Gedanken der Konsolation und den theologischen Schriften des Boëthius zu lösen. Nach seiner Ansicht ist das Werk: „Über den Trost der Philosophie" dem bisher genannten Verfasser abzusprechen. In der Folgezeit ist diese Meinung nicht wieder aufgenommen worden, und sie besitzt nur noch historisches Interesse, so daß es nicht notwendig erscheint, weiter auf dieselbe einzugehen.[1]) In solcher Weise wäre der gordische Knoten nicht gelöst, sondern zerhauen.

Die befremdende Wahrnehmung, daß ein Christ im Vorgefühle seines tragischen Endes von allen christlichen Trostgründen abzusehen scheint, bestimmte einen anderen Herausgeber der Konsolation, eine neue Hypothese aufzustellen. Berti bezeichnet das Werk als unvollendet und nimmt an, daß ein sechstes Buch beabsichtigt gewesen, in welchem die christlichen Trostgründe zusammengestellt werden sollten.[2]) An seine Ausführungen knüpfen an in späteren Zeiten Richter,[3]) Francheville, der französische Übersetzer,[4]) Sutt-

[1]) Mihi quidem magis philosophicum opus videtur, quam christianum, nec tamen indignum, quod a christiano homine legatur, sed indignum, ut ab eo scriptum credatur, qui ipsi Christo dato in baptismate nomine, ipsum ante scriptis professus. Praefatio ad edit. Basil. 1546.

[2]) Neque vero opus ille totum, prout instituerat, absolvit: habeo enim certissima argumenta, quibus possum evincere, propositum Boëthio fuisse, ex doctrina quoque christiana ea superioribus addere, quibus ad considerationem aeternae vitae animus possit attolli. Nam primum non est verisimile partem istam a christiano homine mortem ob oculos habente fuisse praeteritam eumque, qui de s. trinitate in carcere scripsit consolationem in adversis non petiisse ex disciplina Christi. Ante edit. cons. phil. Lugd. Batav. 1611.

[3]) Übersetzung der Konsolation. Leipzig 1753.

[4]) Nouvelle traduction. A la Haye 1744.

ner[1]) und Schündelen.[2]) Cally[3]) erklärt den Inhalt der Konsolation aus dem Streben des Boëthius, auch die Heiden zu belehren. Eine neue Lösung versucht Gervaise, der in seiner Geschichte des Boëthius die Philosophie, welche ihren Schüler tröstet, als das ewige Wort, als den Sohn Gottes selbst bezeichnet, ohne daß in späteren Bearbeitungen diese Ansicht Anklang gefunden hätte.

In der Neuzeit ist es Baur gewesen, der unsere Frage ausführlich behandelt und den Boëthius für einen Philosophen hält, der aber doch wohl unter ganz besonderen Umständen sich auch mit theologischen Erörterungen befaßte.[4]) Die Echtheit der theologischen Schriften verteidigt weiterhin Suttner mit Entschiedenheit.[5]) Abweichend nimmt Schenkl[6]) das Christentum des Boëthius in Schutz, erkennt aber die theologischen Schriften nicht als sein Eigentum an. Die kritische Ausgabe von Peiper[7]) zählt nur die trinitarischen Abhandlungen als boëthianische Schriften auf, während die

---

[1]) Programm des Eichstätter Lyceums 1852.

[2]) Verschiedene Aufsätze im theologischen Litteraturblatt. Bonn 1862, 1870, 1871.

[3]) Ausgabe ad usum Delphini. Lutet. Paris. 1860, cf. Migne LXIII.

[4]) Putamus igitur et christianum fuisse Boëthium talem nimirum, qui a philosophia maximum solatium petierit ac lubentius Romanae libertatis quam doctrinae catholicae studium sanguine testari voluerit, et philosophum eum fuisse, sed talem qui ejusmodi scripta theologica componere non repudiarit. De Boëthio christianae doctrinae assertore. Darmstadt 1841.

[5]) Boëthius, der letzte Römer. Eichstätter Programm 1852.

[6]) Man müsse billig zweifeln, ob diese (theologischen) Schriften wirklich dem Boëthius angehören, wenngleich nicht geleugnet werden soll, daß sie in diese Zeit zu setzen seien. Dagegen stehe das Christentum des Boëthius durch andere sichere Beweise wohl außer allem Zweifel Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien 1858, Teil 9. Bericht über die Verhandlungen der achtzehnten Versammlung deutscher Philologen, Schulmänner und Orientalisten. Dritte Sitzung 28. September.

[7]) Boëtii Philosophiae Consolationis libri V. recensuit Rudolphus Peiper. Lipsiae 1861.

schon erwähnten Aufsätze des Bonner theologischen Litteraturblattes von Schündelen auch für die anderen unserem Philosophen zugeschriebenen kirchlichen Abhandlungen eintreten. Klarheit in die Frage dürfte das Anecdoton Holderi von Usener [1]) bringen, da es uns mit einem Excerpt aus einer verloren gegangenen Schrift Cassiodors bekannt macht, welches sowohl eine Schrift über die allerheiligste Dreifaltigkeit, als auch das Werk gegen Eutyches und Nestorius ebenso wie einige andere theologische Abhandlungen als Eigentum des Boëthius bezeichnet. [2]) Am lebhaftesten für die kirchliche Gesinnung unseres römischen Philosophen tritt in der letzten Zeit Bourquard [3]) ein, der besonders die Ausführungen von Schündelen vielfach benützt hat.

Auch Italien als das Heimatland des Boëthius soll in der Darstellung der Litteratur über diese Frage nicht ganz unberücksichtigt bleiben. Tiraboschi erblickt allerdings die Hauptstärke des Boëthius in seinem Einfluß auf die Entwicklung der Philosophie, allein er zweifelt deswegen nicht an der Echtheit der theologischen Abhandlungen. [4]) Unter

[1]) Anecdoton Holderi. Von Usener. Leipzig 1877.

[2]) Der Verfasser der vorliegenden Abhandlung ist völlig unabhängig von dieser Festschrift der zweiunddreißigsten Philologenversammlung Deutschlands, aus inneren Gründen bewogen worden, das Ganze in dem Sinne zu bearbeiten, wie es geschehen ist; und es sei hier auf den Zufall hingewiesen, daß in derselben Stunde, wo die ersten Grundzüge des Entwurfes über die einzelnen theologischen Schriften des Boëthius vollendet waren, dieses Anecdoton Holderi zum ersten Male in seine Hände gelangte. Natürlich ist dann bei der Ausarbeitung das schätzbare Material, welches diese Festschrift bietet, nach Möglichkeit verwertet worden.

[3]) Nos Boëthium colimus ac veneramur ut virum christianum ut theologum ut philosophum, qui salva ac incolumi catholicae fidei regula altioris sapientiae studio flagraverit ac difficillimas quaestiones utcunque potuit via rationis solvere tentaverit. De A. M. Severino Boëtio christiano viro philosopho ac theologo 1877 Parisiis.

[4]) Ed egli fu il primo a render latina percosi dire la scolastica filosofia: almeno non abbiamo autor latino più antcio che

den italienischen Schriften, welche auf die kirchliche Gesinnung des Boëthius großes Gewicht legen, ist außer der Arbeit von Puccinotti [1]) nur durch Citate bekannt geworden die Abhandlung von Biraghi, [2]) der besonders an das Diptychon von Monza anknüpft. Von Bosizio sind über die Boëthiusfrage drei Werkchen verfaßt worden. [3]) Er tritt als Propst des Kapitels und Dompfarrer von Pavia mit Eifer ein für die Verehrung des Boëthius als eines Glaubenszeugen, dessen Grabstätte in Pavia hochgehalten zu werden verdiene. [4])

Wenn wir nun der schwebenden Frage näher treten wollen, so werden besonders diejenigen Schriften des Boëthius einer besonderen Untersuchung unterzogen werden müssen, welche uns hierüber Aufschluß geben können; und das ist

---

scrivesse di questo argomento. Anzi egli ancora prima d'ogni altro introdusse la filosofia scolastica ancora nella teologia, come si vede in alcuni opuscoli teologici da lui composti ed in quello singolarmente contro Nestorio ed Eutyche. Storia della letteratura italiana III. p. 57. Modena 1787—1794.

[1]) Il Boëzio ed altri scritti storici e filosofici da Francesco Puccinotti. Florenz 1864.

[2]) Boëzio filosofo teologo martire a Calvenzano. Milano 1865.

[3]) Memoria intorno al luogo del supplizio di Severino Boëzio con un' Appendice sulla di lui santità. Pavia 1855 Tipogr. Fusi. Sul cattolicismo di Anicio Manlio Torquato Severino Boëzio. Pavia 1867.

Sull' autencità delle opere teologiche di Anicio M. Torquato Severino Boëzio. Pavia 1869.

[4]) E creduto da molti essere stato messo a morte per avec combattuto l'ariana eresia professata da Teodorico, ed avere perciò meritato il culto della Chiesa, col qual titolo è venerata da tempo immemorabile la memoria di Severino Boëzio dalla città e diocesi di Pavia, ove seguì il di lui supplizio. Sul catt. di A. M. T. S. Boëzio pag. 1. 2.

Il nuovo monumento . . . . e l'altare nella stessa chiesa (di S. Pietro situata nel agro Calvenzano) a lui dedicato, sono circostanze che fanno conoscere il nostro filosofo non solo christiano ma avente culto di Santo. L. c. pag. 29.

einerseits das Werk **de consolatione philosophiae**, andererseits aber die theologischen Abhandlungen, welche den Namen des Boëthius an der Spitze tragen. Danach würde das Ganze der Untersuchung sich in zwei Hauptabschnitte scheiden. Aber auch die persönlichen Verhältnisse des römischen Philosophen erfordern eine besondere Berücksichtigung. Und einzelne Bemerkungen über diese sollen als der erste Abschnitt vorausgeschickt werden. Es genüge aber, dieselben nur so weit zu erörtern, als sie in die Entscheidung über die vorliegende Frage mit eingreifen. Eine eingehende Besprechung würde um so mehr zu weit führen, als hierüber heutigen Tages keine wesentlichen Differenzen obwalten. Obwohl Hand und Obbarius unserem Boëthius sogar die äußere Zugehörigkeit zum Christentume streitig machen wollten, ist diese Ansicht, welche sich durchaus nicht mit dem verträgt, was wir von den Verhältnissen des ostgotischen Reiches in Italien wissen, von Nitzsch wieder aufgegeben, dagegen seiner Gesinnung aller christliche Hauch abgesprochen worden, so daß man ihm nur unter den altheidnischen Philosophen einen Platz einräumen könnte. Es gründet Nitzsch seine Behauptung auf das System des Boëthius, dessen Kenntnis besonders aus der Schrift: „Über den Trost der Philosophie“ gewonnen wird. Um so mehr aber dürfte es auch für unsere Erörterung notwendig werden, diese Schrift vor den übrigen Werken des Boëthius zu besprechen, weil dieselbe unbestritten dem genannten Verfasser zugeschrieben wird. Und so ergiebt sich nach der Erörterung seiner Lebensverhältnisse, welcher zweifellos der erste Platz in unserer Abhandlung zuzuweisen ist, als der zweite Abschnitt die Untersuchung, ob die Einwürfe gerechtfertigt sind, welche man gestützt auf seine Konsolation gegen die christliche Gesinnung des Boëthius erhebt. An dritter Stelle wären dann die theologischen Abhandlungen zu besprechen, um zu entscheiden, mit welchem Rechte sie dem römischen Philosophen zugeschrieben werden. So viel zur Klarlegung des ganzen Planes.

Erster Abschnitt.

Lebensverhältnisse des Boëthius.

§. 4.

Familie des Boëthius.

Anicius Manlius Severinus Boëthius[1]) wurde wohl zwischen 475 und 483 n. Chr.[2]) geboren. Sein Vater ist

[1]) Boëthius oder Boëtius! Ohne eingehendere Untersuchungen darüber anstellen zu wollen, welche Schreibweise die richtigere, seien nur kurz die Gründe angedeutet, welche den Verfasser bestimmten, sich für: Boëthius zu entscheiden. Inschriften vom Jahre 487 n. Chr. nennen den Konsul, wahrscheinlich den Vater unseres Philosophen noch Boëthius. Bekannt ist, wie im Volksgebrauche das th dem einfachen t nach und nach so weit gewichen, daß der heutige Italiener sogar das zweifellose griechische ϑ mit einfachen t wiedergiebt, z. B. teologia. Auch Cassiodor schreibt noch den Namen unseres Aniciers Boëthius. Die Handschriften sind nun allerdings von einander abweichend und man findet Boëthius, Boëtius und auch Boëcius, allein gerade in den älteren Codices wiegt Boëthius vor, cf. Anecdoton Holderi von Usener. S. 43. Anm. 1. Fragen wir nach der Ableitung des Namens, so ist wohl die einfachste Deutung, ihn mit dem griechischen Worte βοηϑός in Verbindung zu bringen, und als Eigenname wird dieses Wort gebraucht, wenn wir von einem Peripatetiker Boëthus aus Sidon hören. Demgegenüber kann die Schreibweise des Byzantiners Prokopius: *Boέτιος* und das Zeugnis allerdings vieler Handschriften nicht so schwer wiegen.

[2]) Durch Kombination muß die mutmaßliche Geburtszeit unseres

wahrscheinlich Flavius Boëthius, der 487 als Konsul angeführt wird. Seine Familie zählte zu den reichsten und angesehensten des damaligen Rom.[1]) Frühzeitig des Vaters beraubt, wurde seine Erziehung von den edelsten und gebildetsten Männern seiner Zeit, von Festus und Symmachus, geleitet.[2]) Mit dem letzteren trat er noch in engere ver-

---

Boëthius gesucht werden. Ennodius spricht von ihm, wie von einem Jüngeren. In den Briefen, welche er als Bittsteller an Boëthius wegen eines Hauses in Mailand gerichtet, schlägt er einen wohlwollenden väterlichen Ton an und ebenso schreibt er in seiner paraenesis didascalica Migne LXIII. col. 254: Est Boëthius patricius, in quo vix discendi annos respicis et intelligis pueritiam sufficere jam docendi. Ennodius selbst aber war nach seiner eigenen Angabe achtzehn Jahre alt, als Theodorich 488 und 489 von Italien Besitz ergriffen, und darum ist als sein Geburtsjahr etwa 471, als das Geburtsjahr des Boëthius aber ein späterer Termin anzunehmen. In seiner Konsolation, also 524 oder 525 n. Chr. klagt Boëthius über frühes Alter, Runzeln und vorzeitige graue Haare. Wäre er aber schon viel über 50 Jahre alt gewesen, so könnten graue Haare besonders bei den klimatischen Verhältnissen Italiens, welche die Lebensfrische schneller erschöpfen, nicht mehr befremden, also diese Sätze der Konsolation I. metr. 1 führen in Übereinstimmung mit den Notizen des Ennodius nicht über 475 als Geburtsjahr des Boëthius zurück. Seinen Vater hatte er schon frühzeitig verloren. Wenn dies, wiewohl sicher anzunehmen, Flavius Boëthius, der Konsul von 487 gewesen, so dürfte unser Philosoph in diesem Jahre noch nicht das Kindesalter überschritten haben. Andererseits waren 522 seine beiden Söhne, allerdings noch außergewöhnlich in jugendlichem Alter Konsuln, also doch wohl schon 20, ihr Vater aber sicherlich 40 Jahre alt.

[1]) Omnium quae mei juris sunt affluentia et splendore circumdedi. De cons. II. pros. 2. Dasselbe bezeugt Prokopius de bello gothico.

[2]) Taceo quod desolatum parente summorum te virorum cura suscepit. De cons. II. pros. 3. Die Angaben der Konsolation können hier schon Verwendung finden, weil keine ernsten Zweifel an der Authenticität dieser Schrift obwalten. Die weiteren Notizen über das Wirken des Boëthius beruhen teilweise auf dem, was wir aus den Briefen Cassiodors und den Angaben des Ennodius wissen, oder knüpfen an die Nachrichten des schon genannten Prokopius und des Anonymus

wandtschaftliche Beziehungen ein, da er dessen Tochter Rusticiana zur Gattin erhielt.[1])

Welche Schlußfolgerungen ergeben sich nun hieraus für das Christentum des Boëthius? Seine Familie ist sicher eine der edelsten Roms. Daß aber im letzten Viertel des fünften Jahrhunderts eine angesehene Familie, die in der Verwaltung des abendländischen Reiches ihre Glieder bis zu den höchsten Ehrenstellen emporsteigen sah, noch dem Heidentume zugehörte, ist nicht anzunehmen, ja sogar kaum möglich zu nennen, nachdem Theodosius I. schon im Jahre 392 den Besuch der Heidentempel untersagt, nachdem Leo I. und Anthemius den Götzendienst mit Konfiskation, Verlust der Ämter bedroht hatten und Theodorich keineswegs mit geringerer Entschiedenheit gegen das Heidentum aufgetreten war. Das Edikt des letzteren lautete: Wenn jemand betroffen wird, wie er nach heidnischem Ritus opfert, der soll in gerechter Züchtigung am Leben gestraft werden.[2]) Obbarius leitet daraus die Folgerung ab, daß es noch viele Heiden in jener Zeit gegeben habe; aber es dürfte gerade der entgegengesetzte Schluß gerechtfertigt sein, daß das Heidentum in der Öffentlichkeit wenigstens fast völlig verschwunden war, gewiß aber,

---

Valesianus an, eines wahrscheinlich gleichzeitigen Chronisten, dessen Angaben in einer von den Gebrüdern Valois besorgten Ausgabe des Ammianus Marcellinus beigefügt sind. Lugd. Batav. 1693.

[1]) Delectusque in affinitatem principum civitatis II. pros. 2. Die Ansicht, daß Boëthius vorher mit einer Elpis verheiratet gewesen die ihm frühzeitig durch den Tod entrissen worden wäre, ist nicht stichhaltig. Der Grabstein dieser Elpis in Pavia, auf den man sich beruft, ist dort nicht bekannt; cf. Capsonius. Memorie pavesi III. pag. 116. Veranlassung zu dieser Annahme dürfte das Wort des Boëthius gegeben haben: cum tanto splendore socerorum, welches aber in dieser Mehrzahl auf Vater und Mutter, oder überhaupt Anverwandte seiner Gattin bezogen werden kann. Boëthius selbst giebt keine faßbare Handgabe für jene Vermutung in den sonstigen Notizen über sein Leben.

[2]) Cassiodorius edict. n. 108. Si quis ritu pagano sacrificare fuerit deprehensus . . . sub justa aestimatione capite puniatur.

daß eine Familie, deren Glieder unter Theodorich zu Vertrauensstellen berufen wurden, am Hofe des Königs durchaus christlich sein mußte; denn gerade die Schwere der angedrohten Strafe beweist die Seltenheit der heidnischen Religionsübung oder doch sicher die Unmöglichkeit, bei dem genannten Ostgotenkönig Staatsämter zu bekleiden, ohne wenigstens äußerlich dem christlichen Bekenntnis anzugehören. Überdies ist das Christentum zu Rom am Ende des fünften Jahrhunderts im vollen Besitzstande, und es liegt darum jenen, welche trotz dessen dem Boëthius das Christentum absprechen, der Beweis ob, daß er nicht dem allgemein verbreiteten Religionsbekenntnisse zugehörte, ein Beweis, der nicht geführt werden kann.

Überdies ist von der Familie der Anicier genug bekannt, um auch darauf die Behauptung zu stützen, daß Boëthius, welcher dieser Familie angehörte, ein Christ gewesen ist.[1]) Schon in den Tagen Konstantins trat der Konsul Anicius Julianus 325 zum Christentume über. Ein Anicier Petronius Probus schickte 371 den Ambrosius nach Mailand, daß er dort wie ein Bischof seines Amtes als Statthalter walten möge. Seine Gattin Proba zählt mit zu den Dichtern der christlichen Zeit. Der heilige Augustinus spendet der Familie der Anicier reiches Lob,[2]) und wenn Cassiodor ebenso ehrenvoll derselben gedenkt,[3]) so wäre eine solche Anerkennung aus dem Munde dieser Männer höchst befremdend, wenn nicht das Geschlecht der Anicier durchaus dem Christentume zugehört hätte. Es ist dies nur die natürliche Folge der damaligen Zeitentwicklung, und um so weniger werden wir im fünften Jahrhunderte in der angesehenen Familie der Anicier einen noch nicht christlich gewordenen Zweig vermuten können, als jener oben erwähnte Anicius Julianus schon 325

[1]) Aschbach. Die Anicier und die römische Dichterin Proba. Wien 1870.

[2]) Opera omnia. Editio Benedict. tom. II. col. 282.

[3]) Var. epist. X. 2.

der erste Senator Roms gewesen ist, welcher in den Tagen Konstantins der Anregung des Herrschers in seinem Übertritt zum Christentume folgte.[1]) So giebt auch Nitzsch zu, daß die Familie des Boëthius christlich gewesen und ebenso, daß dieser selbst höchst wahrscheinlich durch die Taufe der christlichen Kirche zugeschrieben war.[2])

Die verwandtschaftlichen Verhältnisse, in welche Boëthius zu Symmachus getreten ist, legen die Frage nahe, welche Stellung Symmachus zum Christentume eingenommen hat. Das Lob, welches Prokopius[3]) diesem sowohl, als auch seinem Schwiegersohne spendet, beschränkt sich allerdings darauf, ihren Edelsinn und ihre hohe Bildung zu feiern, aber auch hierin würde der byzantinische Geschichtschreiber zurückhaltender gewesen sein, wenn er nicht in ihnen Christen erblickt hätte. Alle Zweifel über die Person des Symmachus hebt ein Brief des Bischofs Avitus von Vienne, welcher an diesen Patrizier, sowie an Faustus wegen des römischen Schisma bei der Wahl des Papstes Symmachus gerichtet war.[4]) Nur an einen Christen konnte Ennodius schreiben:

---

[1]) Fertur enim ante alios generosus Anicius urbis
Illustrasse caput: sic se Roma inclita jactat.
Quin et Olybriaci generisque et nominis haeres,
Adjectus fastis, palmata insignis abolla
Martyris ante fores Bruti submittere fasces
Ambit et Ausoniam Christo inclinare securem.

Prudentii carmina ed. Obbarius Tubingae 1845. Contra Symm. I.

[2]) Bertius hat gezeigt, daß die Familie der Anicier lange vor der Generation des Boëthius das Christentum angenommen hatte. Dadurch ist zwar nicht gerade bewiesen, aber doch höchst wahrscheinlich gemacht, daß auch Boëthius wenigstens seinem äußeren Bekenntnisse nach kein Heide war. Nitzsch, System des Boëthius. S. 37.

[3]) Procopius, De bello gothico I. cap. 1.

[4]) Ut in conspectu vestro non sit ecclesiae minor quam reipublicae status . . . nec minus in ecclesia vestra sedem Petri quam in civitate apicem mundi (teneatis) . . . expedit, ut guber-

Lebe wohl in unserem Christus; und mit diesen Worten leitet er den Schluß eines seiner Briefe an Symmachus ein.[1]) Einen Heiden würde auch Papst Hormisdas schwerlich als einen hochansehnlichen Mann (vir magnificus) bezeichnet haben, wie wir dies von Symmachus lesen.[2])

Als Zeugnis für die christliche Gesinnung desselben reiht sich ferner an der neu aufgefundene Auszug aus einer verlorenen Schrift Cassiodors, welcher Symmachus als Philosophen und Nachahmer des alten Cato preist, aber hinzufügt, daß er durch die frömmste, religiöse Gesinnung sich über die Tugenden der Alten erhoben, Worte, welche nur christlich verstanden werden können.[3]) Im Anschluß an dieses Zeugnis können wir den Ausdruck „sanctus", dessen Boëthius sich ebenso auf seinen Schwiegervater Symmachus deutend bedient, doch wohl eine etwas engere Bedeutung geben und von seiner christlichen Denkart verstehen, nicht etwa bloß im altrömischen Sinne als „tugendhaft" auffassen. Die oben angeführte Stelle aus Cassiodor zeigt uns, welchen Begriff man in der damaligen Zeit mit dem Worte „sanctus" zu verbinden pflegte, und dieser Begriff war ein christlicher. So gewinnen auch die Worte des Boëthius erst ihre volle Bedeutung, wenn er gegen den Vorwurf der Magie sich verteidigte: Der Kreis seiner Freunde und die religiöse Gesinnung seines Schwiegervaters müßten genügen, jeden solchen Verdacht fernzuhalten.[4]) Vielleicht, wenn Boëthius geahnt

---

natorem vestrum participato labore tueamini. S. Aviti ep. 31. Migne LIX. col. 249.

[1]) Vale in Christo nostro Romanae gentis nobilitas. Lib. VII. ep. 25. Migne LXIII. col. 127.

[2]) Hormisdae epistolae ac decreta. Migne LXIII. col. 488.

[3]) Symmachus patricius et consul ordinarius vir philosophus, qui antiqui Catonis fuit novellus imitator, sed virtutes veterum sanctissima religione transcendit. Anecd. Hold. ed. Usener.

[4]) Coetus amicorum socer etiam sanctus ab omni nos hujus criminis suspicione defendunt. De cons. I. pros. 4.

hätte, daß man einst überhaupt jede religiöse Gesinnung ihm absprechen würde, dürfte er auf dieselben Umstände auf seinen Freundeskreis und auf die Frömmigkeit seines Schwiegervaters hingewiesen haben.

Ein doppeltes Band aber knüpfte ihn an den christlichen Symmachus. Zuerst hatte derselbe Vaterstelle bei ihm vertreten und seine Erziehung geleitet. Nach allen vorliegenden Zeugnissen legte Symmachus auf die Philosophie als Wissenschaft großes Gewicht und so erklärt es sich, daß auch Boëthius frühzeitig mit der Weltweisheit vertraut geworden; aber ebenso ist die christliche Gesinnung des Symmachus über allen Zweifel erhaben, und diese dürfte doch wohl ihren Einfluß auch auf den Geist seines Zöglings geltend gemacht haben, der immer mit der höchsten Achtung von seinem Vormunde spricht. Dann aber war Boëthius durch seine Heirat mit Rusticiana, der Tochter des Symmachus, noch inniger der Familie desselben eingegliedert worden, und wenigstens in Rücksicht auf die kirchlichen Gesetze, welche die Ehen zwischen Christen und Heiden schon längst entschieden untersagt hatten,[1]) müssen wir schließen: wenn Symmachus und seine Familie christlich war, so ist dies gewiß auch sein Schwiegersohn Boëthius gewesen. Mag also auch das staatliche Gesetz, welches die Ehe mit „gentiles“ verbot,[2]) verschieden ausgelegt und das Wort „gentiles“ nicht mit „Heiden“ übersetzt, sondern auf die fremden Völkerschaften im Gegensatz zu den Staatsbürgern gedeutet werden, obwohl bei dem entschiedenen Antagonismus der Gesetzgebung jener Zeit gegen das Heidentum wir von vornherein auch ein staatliches Verbot der Ehen zwischen Christen und Heiden anzunehmen geneigt sind, so ist es doch bei der allgemeinen Anerkennung der religiösen Gesinnung des Symmachus nicht wohl denkbar, daß er der kirchlichen Vorschriften vergessend einen Mann als

---

[1]) Concil. Chalcedon. act. 15. can. 14.

[2]) Lex un. Cod. Theod. de nuptiis gentilium 3, 14.

Schwiegersohn in seine Familie aufgenommen haben würde, der dem Christentume fern stand.

Ohne auf die Zeugnisse einer späteren Zeit allzu großes Gewicht zu legen, sei hier nur ein Gewährsmann angeführt, dessen Worte bekunden, daß das Andenken des Symmachus ein gesegnetes geblieben. Gregor der Große[1]) feiert die Entsagung der Tochter des Symmachus, Galla, welche nach kurzer Ehe ihres Gatten beraubt, einen enthaltsamen Witwenstand bis an ihr seliges Ende geführt hatte. Das Lob der christlichen Gesinnung der Tochter können wir aber wohl auch ihrem Vater einigermaßen zurechnen, oder es ist uns wenigstens ein Beweis, daß in dieser Familie der christliche Geist heimisch gewesen. Ebenso erzählt der heilige Gregor[2]) von der Vision eines Mannes, welcher in einer Erscheinung den Theodorich erkannt, wie er mit gebundenen Händen, an seiner Seite Papst Johannes und der Patrizier Symmachus an den Rand des Feuerabgrundes geführt und vor den Augen dieser Männer in die Tiefe gestürzt wurde zur Strafe für den ungerechten Tod derselben. Würde diese Erzählung auch nichts weiter beweisen, aber aus derselben, ebenso wie aus allen Notizen, die sich über Symmachus finden, geht klar hervor, daß man ihn mit den heiligen Männern seiner Zeit in enge Verbindung gebracht. Wie Symmachus war auch Festus, der mit ihm dem Boëthius nahe gestanden und auf dessen Geistesentwicklung einen bedeutenden Einfluß gewonnen, so sicher ein Christ, daß er bei der Papstwahl im Jahre 498 allerdings nicht zum Heile der Kirche das Schisma des Cölius Laurentius begünstigt hatte.

Also wenn wir die Verhältnisse jener Zeit erwägen, sprechen alle Momente dafür und auch nicht eines dagegen, daß die Familie, welcher Boëthius entstammt ist, daß die Männer, unter deren Augen und umsichtiger Leitung er groß

---

[1]) Dialog. IV. c. 13.

[2]) Dialog. IV. c. 30.

gewachsen, die Männer, mit denen er durch die engsten Bande des Blutes vereint, Christen zu nennen waren. Ob wir auf dieser feststehenden Voraussetzung auch die richtige Folgerung aufbauen dürfen, daß Boëthius selbst ein Christ gewesen, möge aus seinen eigenen Lebensverhältnissen weiter beleuchtet werden.

§. 5.

Privatleben und öffentliches Wirken des Boëthius.

Die reichen Geistesgaben des Boëthius wurden durch eine sorgfältige Erziehung veredelt. Da Symmachus selbst eine Philosophennatur gewesen, dürfte sein Einfluß mit entscheidend eingegriffen haben, wenn auch Boëthius seine volle Kraft gerade diesen Studien zuwendete. Unter den Augen seiner Vormünder ist Boëthius groß gewachsen, bis er berufen war, in das öffentliche Leben mit einzugreifen. Daß er in Athen selbst seine philosophischen Studien vollendete, ist eine durchaus unhaltbare Behauptung.[1]) Boëthius selbst spricht

[1]) Gerade auf diesen Punkt ist immerhin einiges Gewicht zu legen; denn bei dem widerchristlichen Geiste, welcher die Schule von Athen durchwehte, wäre es leicht möglich gewesen, daß dann Gleichgültigkeit gegen die Lehre der Kirche an die Stelle der durch die Erziehung begründeten Achtung vor derselben getreten. Aber diesen Umstand, daß er in Athen selbst seine Kenntnisse bereichert hätte, konnte Boëthius in seiner Konsolation nicht übergehen, da er gerade von seinen Studienjahren so manches uns erzählt. Für seinen Aufenthalt in Athen spricht nur die unter seinen Werken aufgezählte Schrift: „De disciplina scholarium,“ über deren Unechtheit weiter nicht viele Erörterungen notwendig erscheinen, wenn wir daran erinnern, daß diese Schrift über die Verhältnisse der Pariser Hochschule berichtet und die akademischen Grade des Mittelalters hervorhebt. Wahrscheinlich hat der Verfasser derselben eine Stelle aus Cassiodor falsch verstanden, der in seiner tropischen Redeweise im Namen des Theodorich an Boëthius geschrieben: Weit entfernt hast du die Schulen der Athener so besucht, daß du die Lehrsätze der Griechen zum geistigen Eigentume der Römer gemacht hast. Würden die Worte „weit entfernt“

nur von seiner Erziehung durch einflußreiche, hochgebildete Männer, und noch in seiner ernsten, gefährdeten Lage dem Tode ins Auge blickend, malt er mit Vorliebe die Stätte aus, welche vielfach Zeuge seines eifrigen Strebens gewesen war, die Stätte, an der er für die verschiedenen Zweige des Wissens sich gründliche Kenntnisse erworben hatte: es war sein eigenes, wie ein Prunkgemach des Hauses ausgestattetes Bibliothekzimmer. [1])

Noch in seinen späteren Jahren unterhielt er einen engen litterarischen Verkehr mit den Männern, welche gleich ihm der Wissenschaft ein reges Interesse entgegengebracht. Dies beweist uns sein eigenes Zeugnis, wenn er wiederholt in den Einleitungen auch seiner philosophischen Schriften darauf hindeutet, welchen Wert er auf die Kenntnisnahme seitens seiner

---

und die folgende Satzverbindung „so daß" noch nicht die Bedeutung dieser Redewendung klar stellen, dann lesen wir in den folgenden Sätzen die Erläuterung: „Durch seine Übersetzung hat Boëthius, der an der Quelle, im Urtext die griechischen Philosophen gründlich kennen gelernt, ihre Werke auch den Römern erschlossen." Hoc te multa eruditione saginatum ita nosse didicimus, ut artes quas exercent vulgariter nescientes in ipso disciplinarum fonte potaveris. Sic enim Atheniensium scholas longe positus introisti sic palliatorum choris miscuisti togam, ut Graecorum dogmata doctrinam feceris esse Romanam. Didicisti enim, qua profunditate cum suis partibus speculativa cogitetur, qua ratione activa cum sua divisione discatur deducens ad Romuleos senatores quidquid Cecropidae mundo fecerant singulare. Translationibus enim tuis Pythagoras musicus, Ptolomaeus astronomus leguntur Itali. Nicomachus arithmeticus, geometricus Euclides audiuntur Ausonii. Plato theologus, Aristoteles logicus quirinali voce disceptant. Cassiod. var. I. 45.

[1]) Haeccine est bibliotheca, quam certissimam tibi sedem nostris in laribus ipsa delegeras; in qua saepe mecum residens de humanarum divinarumque rerum scientia disserebas. Worte des Boëthius an die Philosophie. De cons. I. pros. 4. Nec bibliothecae potius comptos ebore ac vitro parietes quam tuae mentis sedem requiro. De Cons. I. pros. 5.

litterarischen Freunde lege.[1]) Sind die kleineren theologischen Schriften echt, dann würden wir aus einzelnen Andeutungen schließen, daß wissenschaftliche Konferenzen in diesem Freundeskreise abgehalten wurden, bei denen man philosophische und theologische Fragen zu erörtern pflegte. Dies dürfte die natürlichste Erklärung der Hebdomaden sein, von welchen Boëthius spricht.[2]) Wir finden unter diesen Freunden des Boëthius dann seinen Schwiegervater Symmachus und den Diakon und späteren Papst Johannes. In weiteren Kreisen diesen Bestrebungen Verbreitung zu verschaffen, scheint ihm bei der Teilnahmslosigkeit seiner Zeitgenossen nicht gelungen zu sein. Daraus würde sich auch sein selbstgefälliges und hochfahrendes Auftreten erklären, wenn er vielfach über Neid und Mißgunst oder auch über die Denkträgheit und über die Indolenz der großen Menge klagt. Eingehender darauf zurückzukommen, wird sich bei der Erörterung der kleineren theologischen Schriften Gelegenheit bieten.

Aus einer angesehenen Familie entsprossen, mit reichen Geistesgaben ausgestattet, konnte es unserem Boëthius nicht fehlen, daß er frühzeitig schon zu hohen Ehrenstellen aufstieg.[3]) Er wurde durch das Vertrauen Theodorichs in den Senat berufen und erhielt so den Titel Patrizier.[4]) Daß aber Theodorich, welcher die strengsten Verordnungen gegen

---

[1]) Quum in omnibus philosophiae disciplinis ediscendis atque tractandis summum vitae positum solamen existimen, tum jucundius ac veluti cum quodam fructu etiam laboris accipio, quae tecum communicanda compono. De Syllog. hypoth. lib. I.

[2]) Postulas, ut ex hebdomadibus nostris ejus quaestionis obscuritatem . . . digeram. Quomodo substantiae bonae sint. Peiper pag. 168 sqq. Hebdomadas vero ego mihi ipse commentor. Eod. loco.

[3]) Praetereo sumptas in adolescentia negatas senibus dignitates. De cons. II. pros. 3.

[4]) Est Boëthius patricius. Ennod. paraen. didasc. Cassiod. Ep. var. II. 60. 61.

den Götzendienst erlassen hatte, einen Nichtchristen in diese Versammlung der edelsten Römer aufgenommen, ist wohl kaum anzunehmen. Um die Kraft dieses Beweises zu schwächen, erhebt allerdings Mirandol den Einwand, daß noch in den Tagen des Gelasius (492—496) einige Senatoren sich für die Wiederherstellung der Luperkalien bemüht hätten; allein es handelte sich bei dieser Feier in jenen Tagen gewiß weniger um die öffentliche Übung heidnischer Gebräuche, welche schon durch die Staatsgesetze unmöglich gemacht waren, sondern Gründe der Moral dürften hier mit entschieden haben. Überdies würde dieser Einwand noch kein positiver Beweisgrund gegen Boëthius sein, da eben nur so viel sich als Schlußfolgerung ergeben würde, daß man an die Möglichkeit einzelner Heiden inmitten des römischen Senates noch denken könnte, die vor Theodorich zu dieser Würde gelangt sein mochten. Aber wenn wir selbst diese Möglichkeit bestreiten, so steht Ennodius auf unserer Seite, welcher ausdrücklich den Senat feiert, weil derselbe frei sei von allen heidnischen Irrungen.[1])

Abgesehen von der Überschrift vermeidet es die Konsolation, die einzelnen Würden aufzuzählen, welche Boëthius bekleidete. In der Einleitung des Kommentars zu den aristotelischen Kategorien dagegen bemerkt der Verfasser selbst, daß er diese Schrift in der Zeit seiner konsularischen Thätigkeit ihrer Vollendung zugeführt habe.[2]) Nur einmal war er zu diesem Amte berufen, und zwar im Jahre 510. Der Name Boëthius kehrt zwar wiederholt wieder im Verzeichnis der Konsuln, und wir finden denselben schon 487, wo sein Vater Flavius diese Würde bekleidete und nach 510 noch im

[1]) Ecce jam in illo sacrario libertatis nihil servile de idolorum cultibus invenitur. Enn. lib. pro synodo.

[2]) Et si nos curae officii consularis impediunt, quominus in his studiis omne otium plenamque operam consumamus, pertinere tamen videtur hoc ad aliquam reipublicae curam elucubratae rei doctrina cives instruere. In categ. Arist. lib. II. prooem.

Jahre 522. Symmachus und Boëthius werden für diesen Termin als Konsuln bezeichnet, jedenfalls die Söhne unseres Philosophen,[1]) der in seiner Konsolation noch mit den lebhaftesten Farben sein Auftreten in der Öffentlichkeit schildert, als er zur Feier des Amtsantritts seiner Söhne die Lobrede auf den König Theodorich gehalten, so daß wir von selbst auf die Vermutung kommen würden, es seien noch nicht allzu viele Jahre seit jenem Zeitpunkte verflossen, dessen Gedächtnis so lebendig geblieben war.[2])

Doch für unsere Frage ist entscheidend, daß eben Boëthius selbst die Konsularwürde bekleidete. Beim Amtsantritt wurde aber ein Amtseid gefordert und schon in der heidnischen Zeit mit der höchsten religiösen Feierlichkeit umkleidet und gerade auf diesen Amtseid ein solches Gewicht gelegt, daß am Ende des Konsulats noch ein zweiter Eid verlangt wurde, in welchem die Konsuln beschwören mußten, daß sie gewissenhaft ihres Amtes gewaltet hätten. Selbst wenn Ennodius nicht schon im Jahre 501 ausdrücklich bezeugen würde, daß die Übertragung staatlicher Würden von einer christlichen Feierlichkeit begleitet war,[3]) so müßten wir doch wohl annehmen, daß schon vor dem Jahre 510 dieser Konsulareid längst ein christlicher Eid geworden ist; denn der Eid

---

[1]) Quid dicam liberos consulares, quorum jam ut in id aetatis pueris vel paterni vel aviti specimen elucet ingenii. De cons. II. pros. 4.

[2]) Quum duos pariter consules liberos tuos domo provehi sub frequentia patrum sub plebis alacritate vidisti, quam eisdem in curia curules insidentibus tu regiae laudis orator ingenii gloriam facundiaeque meruisti, quum in circo duorum medius consulum circumfusae multitudinis exspectationem triumphali largitione satiasti. De cons. II. pros. 3.

[3]) Ecce nunc ad gestatoriam sellam apostolicae confessionis uda mittunt limina candidatos, et uberibus gaudio exactore fletibus collata Dei beneficio dona geminantur. Ennod. lib. apolog. pro Synodo an. 501.

ist immer und überall bei den Völkern eine religiöse Handlung geblieben und nur als solche denkbar. Auch Boëthius hat diesen Eid, den christlichen Eid unter Berufung auf die allerheiligste Dreifaltigkeit und auf den Gott der Christen geleistet, und dieser Umstand zwingt uns, in Boëthius einen Christen zu erkennen; wenn wir nicht annehmen wollen, daß ein Mann wie Boëthius, der seine Charakterfestigkeit so vielfach bewiesen und mit dem Tode besiegelt hat, hier ein unwürdiges Spiel mit heiligen Verpflichtungsformeln getrieben; eine Anklage, die um so schwerer wiegen würde, da niemand ihn zwingen konnte, die Konsularwürde und mit derselben die Verpflichtung zu einer christlichen Eidesleistung zu übernehmen. Das Gewicht dieser Gründe erkennt selbst Nitzsch an, der daraus wenigstens die äußere Zugehörigkeit des Boëthius zum Christentum herleitet.[1])

Ein Teil der Überschriften seiner Werke nennt noch ein weiteres Amt des Boëthius und weist darauf hin, daß er auch **magister officiorum**, also königlicher Hausminister gewesen ist, eine Nachricht, welche durch den Anonymus Valesianus bestätigt wird. Die Überschriften der einzelnen Werke, welche den Titel des Verfassers nicht immer in der gleichen Vollständigkeit geben, gestatten vielleicht keinen entscheidenden Schluß auf die Zeit der Abfassung vor oder nach der Einführung in das einzelne Amt. Wäre dies der Fall, dann würde die Bezeichnung **exmagister officiorum** gerade in seinem letzten Werke der Konsolation abweichend von seinen früheren Schriften sich leicht erklären, weil er erst in seinen letzten Lebensjahren zu dieser einflußreichen Würde empor-

[1]) Die Gegner haben sich indessen mit Recht darauf berufen, es sei undenkbar, daß in jener Zeit in Rom Heiden zu den höchsten Staatsämtern zugelassen worden seien, welche Annahme noch besonders durch die bei der Übertragung von Würden üblichen Verpflichtungsformeln, die längst einen christlichen Charakter trugen, ausgeschlossen wird. Nitzsch, System des Boëthius. S. 37 sqq.

gestiegen ist, aber wohl derselben wieder entkleidet wurde, als er in Ungnade bei dem Ostgotenkönig fiel. Doch es sei, daß die weitere Ausführung oder die engere Zusammenfassung der Titel mehr von dem abhängig gewesen ist, welcher zuerst die Schriften des Boëthius zusammenstellte, so können doch keine entscheidenden Gründe gegen die Ansicht geltend gemacht werden, welche ihm die Würde eines königlichen Hausministers zuspricht. Schündelen[1]) behauptet zwar, daß Boëthius sich völlig von Theodorich fern gehalten habe, allein wir sehen, wie dieser König schon in früheren Jahren seine Dienste öfters in Anspruch genommen hatte. Derselbe beauftragte ihn, einen musiktüchtigen Mann auszuwählen, welcher an den Hof des Frankenherrschers Chlodwig geschickt werden sollte.[2]) Weiter beanspruchte Theodorich die Beihilfe des Boëthius, als eines in diesen Dingen erfahrenen Mannes, zur Ordnung einer Münz- und Soldangelegenheit[3]) und beauftragte ihn mit der Anfertigung einer Wasser- und Sonnenuhr für den Burgunderkönig Gundobald,[4]) alles Zeugnisse, wie Theodorich die Kenntnisse des Boëthius zu schätzen verstand. Wenn wir ferner lesen, daß Boëthius noch 522 eine Lobrede auf den König Theodorich gehalten, die ihm allgemeine Anerkennung eingetragen hatte, so werden wir uns nicht wundern, ihn bald darauf im Vertrauensamte eines königlichen Hausministers zu finden, wie der Anonymus Valesianus bezeugt, der ihn noch zu Beginn seines Prozesses als in dieser Stellung befindlich bezeichnet.[5]) Darauf deuten auch jene Sätze der Konsolation hin, in welchen er von einem hohen Amte spricht, wie es vom Geschick niemals einem

---

[1]) Theologisches Litteraturblatt von Bonn 1868, S. 280.

[2]) Cassiodor. var. II. ep. 40.

[3]) Cassiodor. var. I. ep. 10.

[4]) Cassiodor. var. I. ep. 45.

[5]) Tunc Boëtius patricius, qui magister officiorum erat. Anon. Vales.

Privatmanne übertragen worden sei.[1]) Das Konsulat dürfte mit diesen Worten nicht gemeint sein; denn auf dieses ist schon vorher von Boëthius hingewiesen worden und es würde auch einer solchen Hervorhebung als einer außergewöhnlichen Thatsache nicht bedurft haben. Ferner fügt Boëthius diese Notiz aus seinem Leben erst ein, nachdem er vom Konsulat seiner Söhne gesprochen hatte, und so liegt es nahe, an eine der Zeit nach spätere Würde zu denken. Vielleicht deutet das Wort Privatmann darauf hin, daß er vorher nicht ein besonderes Hofamt bekleidete, während er vor dem Konsulat doch wohl wahrscheinlich im öffentlichen Leben thätig gewesen ist, wenn er sich rühmt, in jungen Jahren Würden erlangt zu haben, die selbst ergrauten Männern verwehrt blieben.[2]) Auf sein Amt als königlicher Hausminister dürfte auch zurückzuführen sein, daß er seinen Einfluß geltend machte zum Schutze des Rechtes und zur Unterdrückung des Unrechtes: kurz, die Notiz, daß er magister officiorum gewesen ist, hat durchaus alle Wahrscheinlichkeit für sich.

In den Briefen, welche Theodorich der oben berührten Angelegenheiten wegen an Boëthius geschrieben, finden sich einzelne Sätze, welche nur dann Sinn haben, wenn auch der Adressat ein Christ gewesen ist. Ein musikkundiger Mann, ein Citharöde sollte ausgewählt werden, und bei dieser Veranlassung spricht der Ostgotenkönig von der davidischen Lyra, welche den Teufel vertrieben, von dem Klange, welcher den bösen Geistern geboten, von dem inneren Feinde, der von der Seele des Saul Besitz ergriffen hatte.[3]) Die an

---

[1]) Munus, quod nulli unquam privato commodaverat, abstulisti. De cons. II. pros. 3.

[2]) Praetereo, libet enim praeterire communia, sumptas in adolescentia negatas senibus dignitates. De cons. lib. II. pros. 3.

[3]) Pepulit davidica lyra diabolum; sonus spiritibus imperavit et canente cithara ter rex in libertatem rediit, quam internus inimicus turpiter possidebat. Cassiodor. var. II. ep. 40.

den Burgunderkönig abzusendende Uhr sollte dazu beitragen, daß derselbe seine heidnische Gesinnung ablege.[1]) Auch der heilige Ennodius, Bischof von Pavia, zählte sich zu den Freunden des Boëthius. Nicht nur in seiner christlich gehaltenen **paraenesis didascalica** weist er neben anderen christlichen Männern auch auf Boëthius als Vorbild der studierenden Jugend hin,[2]) sondern auch in einer persönlichen Angelegenheit, wegen Zuwendung eines Hauses in Mailand, hat er mit dem römischen Philosophen mehrere Briefe gewechselt. Diese enthalten nun allerdings nicht besondere religiöse Gedanken, aber doch spricht der enge Verkehr mit Männern, welche sämtlich sich Christen nannten und sogar mit Eifer für ihren Glauben eintraten, gewiß dafür, daß auch Boëthius selbst der Offenbarung nicht gleichgültig oder gar feindselig gegenüberstand.

So viel können wir, wenn wir alle seine Lebensverhältnisse prüfen, jetzt mit Sicherheit behaupten: Boëthius ist ein Christ gewesen, zum allermindesten seinem äußeren Bekenntnisse nach. Wie tief diese Überzeugung in seinem Herzen wurzelte, ist damit noch nicht endgültig entschieden; darüber sollen später seine Schriften uns Auskunft erteilen.

§. 6.

Endschicksale des Boëthius.

Obwohl Theodorich alles aufgeboten, um durch seine Milde den Römern die Fremdherrschaft weniger drückend zu machen, so gab es doch neben vielen Gleichgültigen noch so manche, die im engen Anschluß an Konstantinopel eine Stütze gegen die Übermacht der Goten zu gewinnen suchten. Nicht ohne Bedeutung für die Entwicklung der politischen Verhält-

---

[1]) Per quos propositum gentile deponit. Cassiodor. I. ep. 46.

[2]) Est Boëtius patricius, in quo vix discendi annos respicis. Paraen. didasc.

nisse waren auch die religiösen Fragen. So lange der Arianer Theodorich die Katholiken mit aller Schonung behandelte, während die morgenländischen Kaiser zumal seit den Tagen des Henotikon, 482 n. Chr., unter ihnen wieder besonders Anastasius, 491—518, einen ungebührlichen Einfluß auf das Dogma der Kirche beanspruchten und denselben zum Vorteil der monophysitisch gesinnten Partei geltend machten, so lange mußten alle Versuche, die Selbständigkeit des alten Rom gegen den Ostgotenkönig zu behaupten, scheitern, und es hatte Theodorich von einer zeitweiligen Opposition nichts Ernstliches zu befürchten, weil derselben eine mächtige Deckung wegen des religiösen Zwiespaltes mit Konstantinopel fehlte. Das Ideal des alten, eines freien Roms war nun einmal unwiederbringlich verloren, aber es verwebte sich dasselbe immer noch mit den Hoffnungen einzelner Vertreter der angesehensten und mächtigsten Familien Italiens. Je unabhängiger von der Gewalt Theodorichs besonders die politischen Verhältnisse der Hauptstadt blieben, desto mehr mußte ihr Einfluß wachsen. Leider ließ ein großer Teil des Senates von dem Bestreben, ein Einvernehmen zwischen Rom und Konstantinopel in den schwebenden dogmatischen Fragen herzustellen, sich zu unbesonnenen Schritten fortreißen, welche das kirchliche Leben tief verletzten. Nach dem Tode des Papstes Anastasius (496—498) war die Neuwahl auf Symmachus gefallen. Allein die byzantinisch gesinnte Partei, an deren Spitze wir den Senator Festus finden, stellte in dem Presbyter Laurentius einen Gegenpapst auf, von dem sie erwartete, daß er den Wünschen des Kaisers Anastasius nachgeben würde. Ein Brief des Bischofes Avitus von Vienne, im Verlaufe dieser Angelegenheit an den römischen Senat gerichtet, sollte zuerst den Patriziern Faustus und Symmachus übermittelt werden, welche zur kirchlichen Partei gehalten haben dürften. Mehrere Jahre wogte die Aufregung des Schisma hin und her, und erst im Jahre 506 verschwinden die letzten Spuren einer bestehenden Spaltung.

Ernste Befürchtungen für seine unumschränkte Macht durfte aber Theodorich erst dann hegen, nachdem alle religiösen Zwistigkeiten zwischen dem Papst und dem oströmischen Kaiser beigelegt waren, und dies bewirkte die Nachgiebigkeit Justinus I. (518—527). Im Jahre 519 kam die volle Versöhnung zwischen diesem und Papst Hormisdas zustande, und während die vorher erwähnten Vorfälle beweisen, daß auch in den früheren Jahren Brennstoff zu Zwistigkeiten genügend vorhanden, der nur des zündenden Funkens bedurfte, war jetzt das Mißtrauen des Ostgotenkönigs um so mehr erklärlich. Obwohl sonst seine Regierung als eine gerechte zu bezeichnen ist, zeigte sich doch schon in dem Auftreten gegen Odoaker, daß er seiner natürlichen Billigkeit vergaß, wenn es sich um Krone und Scepter handelte. Auch das Ende seiner Laufbahn ist leider durch schwere Schatten verdunkelt, da er im Interesse seiner Herrschaft Männer opferte, wie Boëthius, Symmachus und Papst Johannes. Sein Mißtrauen, welches seit dem Friedensschluß zwischen Hormisdas und Justinus I. geweckt, wurde wahrscheinlich von Höflingen genährt, bis er zu jenen grausamen Maßregeln sich hinreißen ließ, welche sein Andenken trüben. Papst Johannes, der als das letzte Opfer seines Mißtrauens fiel, wird mit vollem Recht als ein Blutzeuge des Glaubens gefeiert. Von Theodorich an den Hof nach Konstantinopel geschickt, um dort Zurücknahme der Regierungsverordnungen zu erreichen, welche eine Beschränkung des Arianismus im oströmischen Reiche bezweckten, wollte und konnte Papst Johannes nicht alle Forderungen Theodorichs befürworten und, zurückgekehrt von seiner Gesandtschaft, wurde er, wahrscheinlich der Parteinahme gegen den Ostgotenkönig verdächtigt, ins Gefängnis geworfen, wo er infolge der erduldeten Entbehrungen 526 starb. Mochte nun immerhin Justinus bei seinem Auftreten gegen die Arianer mehr von politischen Motiven im Gegensatz zu den arianischen Ostgoten geleitet sein, Papst Johannes, der gelernt hatte, sich in die zu Rom obwaltenden Verhältnisse zu fügen,

war bei seinem Auftreten nur von religiösen Beweggründen bestimmt, und dieser Überzeugung hat er sein Leben zum Opfer gebracht.

Boëthius dagegen hatte all seine Kraft eingesetzt, um die Freiheit des römischen Senates zu wahren[1]) und die Bedrückungen des Volkes durch die gotischen Höflinge zu mildern. Einzelne Namen der Männer, welchen er im Interesse der Römer entgegen getreten, beweisen ihre Zugehörigkeit zu dem herrschenden fremden Volksstamme,[2]) und der Anonymus Valesianus bezeichnet ausdrücklich den Schwiegersohn des Theodorich, Eutharich, als einen Feind der altrömischen Freiheit. Die Habsucht der gotischen Höflinge kehrte sich nicht nur gegen das Volk, sondern auch die angesehensten und reichsten Männer der Hauptstadt Italiens waren als Opfer ihrer verwerflichen Pläne ausersehen. So verteidigte Boëthius den Konsular Paulinus, dessen Schätze die Augen jener Höflinge geblendet hatten,[3]) mit glücklichem Erfolge. Auch gegen den Konsular Albinus wurde ein Prozeß wahrscheinlich auf Hochverrat angestrengt, und wiederum war es Boëthius, der sich unerschrocken zu seinem Schutze dem Haß der Feinde entgegenstellte.[4]) Die Namen derer, welche in diesen Prozessen als Anhänger der ostgotischen Partei auftraten, beweisen, daß selbst viele eingeborene Römer ihrer Abstammung völlig vergaßen und von Selbstsucht und Habgier getrieben den unredlichen Bestrebungen der fremden Einwanderer Vorschub leisteten. So finden wir unter den

---

[1]) Senatum dicimur salvum esse voluisse. De cons. I. pros. 4.

[2]) Conigast und Trigguilla. De cons. I. pros. 4.

[3]) Paulinum consularem virum, cujus opes palatinae canes jam spe atque ambitione devorassent, ab ipsis hiantium faucibus traxi. De cons. I. pros. 4.

[4]) Ne Albinum consularem virum praeoccupatae accusationis poena corriperet, odiis me Cypriani delatoris opposui. De cons. I. pros. 4.

Gegnern des Boëthius außer dem Ankläger des Albinus, Cyprian, noch Männer, die sich Basilius, Opilio und Gaudentius nannten.

Immer erregter wogte das Parteiwesen gewiß auch innerhalb des römischen Senates hin und her, und es ist leicht erklärlich, daß Theodorich selbst in diese Bewegung vielfach mit hineingezogen wurde, besonders durch die entstellenden Berichte seiner Höflinge noch in manchen Fällen getäuscht. Die Verdächtigungen trafen bald die ganze römischgesinnte Partei innerhalb des Senates, und niemand war mehr berufen, an die Spitze derselben zum Schutze zu treten, als Boëthius.[1]) So kehrte sich bald der volle Haß gegen seine Persönlichkeit. Falsche Briefe, die ihn wahrscheinlich des Einverständnisses mit Konstantinopel bezichtigen sollten, wurden untergeschoben, und mit welcher Leidenschaft von Anfang an das Verfahren gegen die Person des Boëthius geführt wurde, bezeugt der Umstand, daß man ihn im Gebrauche der gesetzlichen Verteidigungsmittel beschränkte.[2]) Übrigens machte Boëthius kein Hehl aus seiner Bereitwilligkeit, alle Kraft seines Ansehens und seines Wortes für die Würde des römischen Senates einzusetzen.[3]) Zuerst, wie es scheint, für längere Zeit interniert, wurde er später in strengerem Gefängnis gehalten und konnte bei der täglich steigenden Verbitterung nichts anderes erwarten, als den Tod. Selbst die Rücksichtnahme auf seinen hohen Stand scheint ihm in

[1]) Delatorem, ne documenta deferret, quibus senatum majestatis reum faceret, impedisse, criminamur. De cons. I. pros. 4.

[2]) Nam de compositis falso litteris quibus libertatem arguor sperasse romanam, quid attinet dicere? Quarum fraus aperte paruisset, si nobis ipsorum confessione delatorum, quod in omnibus negotiis maximas vires habet, uti licuisset. De cons. I. pros. 4.

[3]) Senatum dicimur salvum esse voluisse . . . Infitiabimur crimen? . . . Ac volui, nec unquam velle desistam. De cons. I. pros. 4.

der letzten Zeit der Gefangenschaft keine besondere Erleichterung verschafft zu haben.[1]) Den langen Tagen bis zur Entscheidung des Prozesses verdanken wir das selbständigste Werk des Boëthius: „Über den Trost der Philosophie,“ welches wir zugleich als den Schwanengesang auf die altrömische Freiheit bezeichnen können.[2]) Wahrscheinlich zuletzt in Pavia, nach anderen Nachrichten im Gebiete von Mailand gefangen gehalten, wurde er auf Befehl des Theodorich hingerichtet im Jahre 525, oder wenn die Fasten von Ravenna als zuverlässig gelten dürfen im Jahre 524,[3]) ohne daß man ihm Gelegenheit gegeben hätte, persönlich die Anschuldigungen zu widerlegen, welche gegen ihn erhoben wurden. Noch in den Tagen Dantes scheint man seine Grabstätte in der Kirche San Pietro zu Pavia gezeigt zu haben, während jetzt noch in dieser Stadt sein Andenken als das eines Glaubenszeugen heilig gehalten wird.

Aus den Anklagen, welche gegen Boëthius erhoben worden, hat man einen Punkt herausgegriffen, um daran die Verdächtigungen gegen seine christliche Gesinnung anzuknüpfen. Boëthius selbst erzählt, daß seine Gegner ihn beschuldigt, die Mithilfe der bösen Geister zum Zwecke der Zauberei in Anspruch genommen zu haben.[4]) Mirandol legt diese Notiz dahin aus, daß Boëthius heidnischer Gebräuche sich bedient habe. Wäre dies der Fall gewesen, dann hätten seine Feinde offen die Anschuldigung des Götzendienstes wider ihn erhoben, um so mehr, weil dann Theodorich seine Härte — und Boëthius

---

[1]) Quum praesertim carcer lex ceteraque legalium tormenta poenarum perniciosis potius civibus debeantur. De cons. IV. pros. 5.

[2]) Nam quae sperari reliqua libertas potest, atque utinam posset ulla! De cons. I. pros. 4.

[3]) Anecdoton Holderi. S. 77. Anm 19.

[4]) Ob ambitum dignitatis sacrilegio me conscientiam polluisse mentiti sunt . . . Nec conveniebat vilissimorum me spirituum praesidia captare. De cons. I. pros. 4.

fiel als das erste Opfer seines Mißtrauens — leicht unter dem Deckmantel religiösen Eifers hätte bergen können. Wenn Mirandol behauptet, die Schwäche der Widerlegung des Boëthius beweise, daß er sein Gewissen nicht ganz rein fühlte, so ist darauf aufmerksam zu machen, daß nicht der Angeklagte, sondern die Ankläger beweispflichtig waren. Hätte man stichhaltige Beweise beibringen können, so würde man kein Bedenken getragen haben, die Zeugen ihm gegenüberzustellen, was nicht geschehen ist; man würde nicht in weiter Entfernung von dem Haftort des Angeschuldigten den Prozeß geführt und so seinen Mund gegen alle diese Verdächtigungen gewaltsam geschlossen haben.[1]) Wollte jemand sagen, daß die Anschuldigung magischer Umtriebe doch nicht völlig aus der Luft gegriffen sein könne, so stand dieselbe der in jenen Tagen zu Rom öfters wiederkehrenden Verdächtigung des Manichäismus sehr nahe und bei Boëthius konnten, wie zu anderen Zeiten ähnlich geschehen ist, seine außergewöhnlichen mechanischen Kenntnisse, welche den Auftrag des Theodorich zur Anfertigung einer Wasser- und Sonnenuhr veranlaßt hatten, einen wenn auch völlig unberechtigten Anknüpfungspunkt bieten. Überdies, wo Parteileidenschaft die Prozesse führt, pflegt man nicht so sehr nach entscheidenden Beweisgründen zu fragen, und gerade der Umstand, daß man gegen Boëthius die verschiedensten Anklagen zusammenstellte, deutet darauf hin, wie man durch die Menge der Verdächtigungen ihre oberflächliche Begründung zu verbergen suchte. Übrigens ist das Werk „De consolatione philosophiae“ keineswegs eine juristische Verteidigungsschrift, welche die einzelnen Anklagepunkte eingehend erörtert, sondern es dürfte dieselbe eher als ein Rechenschaftsbericht des Boëthius über sein vergangenes Leben zu bezeichnen sein, in welchem seine philo-

---

[1]) Nunc quingentis fere passuum milibus procul muti atque indefensi ob studium propensius in senatum morti proscriptionique damnamur. De cons. I. pros. 4.

sophische Thätigkeit die Hauptrolle spielte; es war die Konsolation ferner für die Öffentlichkeit berechnet und diese zweifelte nicht an seinem Charakter. Sobald es aber seinen Feinden erst einmal gelungen, in dem Kreise seiner Richter im Senate die Mehrzahl für sich zu gewinnen, dann hätten in einem politischen Prozesse, wie der vorliegende, die überzeugendsten Beweisgründe ihr Urteil nicht umzustimmen vermocht. Auch Boëthius rechnete nicht mehr mit der Möglichkeit, sein Schicksal zu mildern, er war auf ein gewaltsames Ende gefaßt;[1]) sonst würde er auch den Theodorich nicht als einen Herrscher bezeichnet haben, der auf das allgemeine Verderben sinne.[2]) Diese Worte beweisen, daß er keineswegs, wenn ihm sein Charakter dies nicht schon von vornherein verboten hätte, darauf gesonnen, durch Verschiebung der Thatsachen seinen Prozeß auch nur hinauszuziehen. Ins einzelne gehende Beweisgründe seitens seiner Gegner liegen aber nicht vor, und auf die allgemein gehaltene Anschuldigung der Magie hat Boëthius nicht zweideutig geantwortet, wie Mirandol behauptet,[3]) sondern so kurz und bündig, wie es unter den obwaltenden Verhältnissen nur irgend möglich war.[4])

Obwohl Boëthius ziemlich eingehend in seiner Konsolation über die Entwicklung seiner Angelegenheit uns unter-

---

[1]) Tu igitur nunc contum gladiumque timens. De cons. II. pros. 5.

[2]) Rex avidus exitii communis. De cons. I. pros. 4.

[3]) Accuser Boèce de magie c'était l'accuser non seulement de croire au paganisme mais de le pratiquer. L'inculpation est claire et Boèce ne pouvait s'y méprendre, mais il lui était impossible de la refuter victorieusement, aussi essaie-t-il de s'en tirer par une équivoque. Introd. de son édit. Mirandol.

[4]) Praeterea penetral innocens domus, honestissimorum coetus amicorum, socer etiam sanctus et aeque actu ipso reverendus ab omni nos hujus criminis suspicione defendunt. De cons. I. pros 4.

richtet, die mit seinem tragischen Ende ihren Abschluß finden sollte, so ist doch in keinem Worte angedeutet, daß religiöse Verbitterung mit zur Entscheidung beigetragen habe; er ist gefallen als ein Opfer bei der Verteidigung der altrömischen Freiheit, die ihm als sein Lebensideal, aber als ein unerreichbares vorschwebte; denn die Römer seiner Zeit waren nicht mehr fähig, diesen Gedanken zu erfassen, noch viel weniger, denselben zu verwirklichen. Gerade der Umstand, daß seine Feinde zu gefälschten Briefen ihre Zuflucht nehmen mußten, um nur einen einigermaßen haltbaren Untergrund für die Anklage zu gewinnen, ferner, daß man ihm die Möglichkeit der Verteidigung genommen, oder doch wenigstens eingeschränkt, beweist wohl, wie Boëthius auf gesetzlichem und nicht auf revolutionärem Wege seinem Ziele näher kommen wollte. Aber ebensowenig finden sich in den beglaubigten Nachrichten seiner Zeit irgend welche Anhaltspunkte, die berechtigen, ihn als Märtyrer seiner religiösen Überzeugung hinzustellen. Erst später scheint diese Ansicht besonders in Norditalien festen Fuß gefaßt zu haben, indem der fromme Glaube seine unverkennbar hochherzige Gesinnung dadurch adelte, daß man ihm die Märtyrerpalme in die Hand gab. Von Pavia aus fand diese Auffassung wiederum Eingang in manche andere Martyrologien. Dagegen ist in dem Heiligenverzeichnisse aus Bedas Werken[1]) eine solche Anschauung nicht herauszulesen, da nur Papst Johannes ausdrücklich als Heiliger bezeichnet wird, Symmachus und Boëthius aber nur in Verbindung mit diesem Erwähnung finden als Zeugen der Härte Theodorichs in seinen letzten Lebensjahren.[2])

Als Gedächtnistag unseres Boëthius wird in Pavia der 23. Oktober bezeichnet. Sollte hier vielleicht ein eigen=

---

[1]) Opera omnia tom. III. Colon. Agripp. an. 1612.

[2]) Quinta Calendas Junii. Natale Sancti Joannis Papae, quo tempore Theodoricus rex duos senatores praeclaros et consules Symmachum et Boëtium occidit.

tümliches Zusammentreffen etwas mehr als bloßer Zufall sein? Das Martyrologium des Usuard im 9. Jahrhundert [1]) nennt an demselben Tage einen heiligen Severinus, Bischof von Köln, durch dessen Bemühungen hauptsächlich die Kirche von Köln vor der arianischen Irrlehre bewahrt geblieben ist. Unser Severinus Boëthius war in einen entschiedenen Gegensatz zu den arianischen Goten getreten, freilich nicht um dogmatischer, sondern um politischer Fragen willen, und es liegt die Annahme nicht so fern, daß man bei diesen Berührungspunkten einzelne Züge aus dem Bilde des heiligen Severinus von Köln auf den römischen Philosophen Severinus Boëthius übertragen hat. In der Lebensgeschichte des Theodorich wird ferner noch ein anderer heiliger Severinus genannt, der den segensreichsten Einfluß auf die Volksstämme von Pannonien und Norikum ausgeübt hat († 482) und welcher von dem jene Gegenden durchziehenden Ostgotenkönig mit der größten Achtung behandelt worden ist. Wie weit das Gedächtnis dieser Heiligen von Einfluß gewesen ist, daß man im Laufe der Jahrhunderte auch dem Severinus Boëthius ähnliche Ehrfurcht entgegenbrachte, wird sich nicht bestimmt ermitteln lassen, aber in seiner Konsolation wenigstens ist keine Andeutung gegeben, daß irgend welche religiöse Fragen, abgesehen von dem Vorwurfe der Magie, der hier nicht in Betracht kommen kann, maßgebend gewesen wären für die Entwicklung seines Prozesses.

In italienischen Werken über die Boëthiusfrage wird noch großes Gewicht gelegt auf das Diptychon von Monza, welches dem sechsten Jahrhundert seine Entstehung verdanken soll. Es stellt unseren Boëthius dar mit einer Buchrolle in der Hand und zwei Schriftwerken zu seinen Füßen. Biraghi (Boezio filosofo, teologo, martire a Calvenzano milanese. Milano 1865) hat dasselbe einer genauen Besprechung unterzogen, indem er versuchte, die Inschriften der Buchrollen zu

[1]) Editio Lovanii 1573.

entziffern. Die Abhandlung Biraghis war dem Verfasser nicht zugänglich, aber Bosizio (Sul cattolicismo di Anicio Manlio Torquato Severino Boezio) excerpiert einen Teil derselben, welcher das Diptychon von Monza behandelt und giebt auch die Darstellung des Diptychons im Verhältnis von zwei Drittel zur natürlichen Größe wieder. Sind die Inschriften auf den Buchrollen zu den Füßen des Philosophen richtig entziffert, so deuten sie nur auf seine Verteidigungsschrift gegen den Ankläger Basilius und auf die Konsolation hin. Die Buchrolle dagegen, welche Boëthius in seiner Hand trägt, soll die Inschrift enthalten: In fide Jesu meneam (für maneam): Im Glauben Jesu will ich ausharren; und diese Worte seien ein Beweis, daß er um seiner religiösen Überzeugung willen von Theodorich verfolgt worden ist. Allein müssen dieselben denn durchaus auf die Veranlassung seines Prozesses hindeuten? Ferner fragen wir: Wer bürgt dafür, daß dieses Diptychon von solchen verfertigt, die als unmittelbare Zeitgenossen des Boëthius nicht auf eine unsichere Überlieferung sich stützten, sondern an jenen Ereignissen selbst beteiligt, sicher urteilen konnten? Und dann giebt Biraghi selbst zu, daß es ihm nur mit vieler Mühe gelungen sei, diese Worte zu entziffern,[1]) während andere, welche es vor ihm versucht hatten, dieselben nicht zu enträtseln vermochten.[2]) Wäre die Inschrift richtig gedeutet, dann würde sie für unsere Behauptung, daß Boëthius durchaus christlich gesinnt

---

[1]) Dirò pure, che mercè la pazienza e le ripetute ispezioni, ho potuto leggere quello cui altri non avvertì e certo non lesse, cioè le tre Epigrafi qui esposte. Cf. Bosizio. Sul cattolic. di Boezio pag. 35.

[2]) Gori (Thes. Veter. Diptychor. t. II. pag. 248) lo dà effigiato in grandezza come l'originale, con tribunale consolare e ornato architettonico. Frisi (Mem. di Monza t. III.) ne riporta l'effigie ridotta a due terzi, come qui, e conchiude esser rappresentato Boezio in esiglio; e quanto ai libri, dice essere scritti, ma non li lesse. E non li lesse neppur Gori. Eod. loco, adnotatio.

war, sprechen und allerdings ein bedeutsamer Beweisgrund werden, aber wiederum vorausgesetzt, daß die Anfertigung des Diptychons in das sechste Jahrhundert verlegt werden darf, also der Zeit nach den Ereignissen selbst wenigstens nicht allzufern stand. Der Abdruck der Originalinschrift in dem Werke von Bosizio zeigt jedoch, daß einzelne Buchstaben fast ganz unkenntlich erscheinen und so würde wohl dieser Beweisgrund für die christliche Gesinnung des Boëthius immer noch sehr zweifelhaft bleiben und weniger als entscheidend, sondern mehr nur als beleuchtend angewendet werden dürfen. Wenn aber Biraghi noch weiter geht und in der zweifelhaften Inschrift den Titel der kleinen, vielfach dem Boëthius zugeschriebenen Abhandlung de fide catholica findet, so kann dies wohl nur als eine unsichere Hypothese bezeichnet werden, über deren Berechtigung noch später bei der Erörterung dieser Abhandlung wird gesprochen werden müssen.

§. 7.

Schriftstellerische Thätigkeit des Boëthius.

Bei der Beurteilung der schriftstellerischen Thätigkeit des Aniciers scheiden sich die Wege. So lange seine Lebensverhältnisse besprochen werden, herrscht im allgemeinen, natürlich abgesehen von dem einen Punkte, wie fest seine religiöse Überzeugung gewesen, noch eine gewisse Übereinstimmung über die Thatsachen. Wenn es dagegen gilt, die Frage zu beantworten, welche Schriften tragen mit Recht den Namen des Boëthius an der Spitze, so ist eben heute noch nicht der Streit endgültig entschieden, da die Authenticität einzelner ihm zugeschriebener Abhandlungen mehr oder weniger in Zweifel gezogen wird. Für uns ist von Bedeutung besonders die Entscheidung über die unter seinem Namen bekannt gewordenen religiösen Schriften. Den Disciplinen der Phi-

losophie ist in seinem Bildungsgange allerdings der Hauptplatz zugewiesen, und so sehen wir auch, wie diese Wissenschaft mit ihren verschiedenen Zweigen seine schriftstellerische Thätigkeit zumeist in Anspruch nimmt. Wie kaum einem Manne seiner Zeit standen seinen hohen Geistesgaben auch die reichsten Hilfsmittel zu Gebote. Seine Erziehung lag in den Händen des Symmachus, der frühzeitig schon seine Aufmerksamkeit der Weisheit der Alten zulenkte. Die reiche Ausschmückung seines heimischen Bibliothekzimmers beweist, daß es ihm an äußeren Hilfsmitteln für seine Studien nicht fehlte und eine gründliche Kenntnis der griechischen Sprache befähigte ihn zu einer fruchtbaren Beschäftigung mit dem Urtexte der alten Philosophen von Hellas.

Allein selbst in seiner Fachwissenschaft wagte Boëthius nicht neuschaffend einzugreifen, sondern seine Wirksamkeit beschränkte sich darauf, so manches zu reproduzieren, was im Laufe der Jahrhunderte der Vergessenheit anheimgefallen war. In seinen Übersetzungen der Werke griechischer Philosophen und in den Erläuterungen, welche er denselben beigefügt, suchte er für die vergessenen Schätze des Wissens neue Freunde zu gewinnen und ihr Verständnis wieder zu erschließen. Ängstlich vermied er selbst den Schein, über irgend einen Lehrsatz des Plato oder des Aristoteles selbständig zu entscheiden und sogar dort, wo in zweifelhaften Fällen seine Ansicht mehr dem einen, als dem anderen zuneigt, verwahrt er sich entschieden dagegen, als habe er für sich das Recht beansprucht, über diese Männer sich ein Urteil erlauben zu wollen.

Einige Schriften, die wir als Werke des Boëthius erwähnt finden, sind nicht mehr in unseren Händen. Weniger Gewicht würde auf die Bemerkung Kassiodors[1]) zu legen sein, der dem Boëthius nachrühmt, daß durch seine Übersetzungen der Musiker Pythagoras, Ptolomäus, der Astronom,

[1]) Cassiod. var. 1. ep. 45.

Euklides, Plato, Aristoteles und Archimedes den Römern zugänglich geworden seien; denn sind auch nach seinen eigenen Angaben durch Boëthius Werke von einzelnen dieser Männer bestimmt ins Lateinische übertragen worden, so gestattet doch darüber hinaus der tropenreiche Stil des Kassiodor keinen sicheren Schluß. Boëthius selbst dagegen spricht von einer Erläuterung der Topik des Aristoteles so bestimmt, daß wir nur an eine vollendete, nicht aber etwa an eine nur beabsichtigte Schrift denken können;[1]) unter seinen vorhandenen Schriften finden wir aber dieselbe nicht mehr. Das neu aufgefundene Excerpt aus Kassiodor erwähnt auch ein bukolisches Gedicht unseres Verfassers,[2]) welches wir nicht mehr besitzen. Im Einklang mit dieser Notiz spricht auch Boëthius in der ersten Zeile der Konsolation davon, daß er schon früher mit der Dichtkunst sich befaßt habe.[3])

Trithemius schreibt unserem Verfasser noch eine Abhandlung zu: „De praedicatione potestatis et possibilitatis" und „Epistolarum lib. I.," von denen wir sonst nichts Näheres wissen. Wäre ihm ein längeres Leben vergönnt gewesen, dann würde die Wissenschaft gewiß noch durch manche schätzbare Arbeit von seiner Hand bereichert worden sein. So spricht er selbst die Absicht aus, die Dialoge Platos und alle Schriften des Aristoteles ins Lateinische zu übertragen und auf Grund seiner Studien dann den Nachweis zu liefern, daß diese beiden Großmeister der alten Philosophie in den wesentlichen Fragen übereinstimmten.[4]) Durch Staatsgeschäfte in Anspruch genommen

---

[1]) Quos in expositione topicorum Aristotelis diligentius persecuti sumus. De diff. top. lib. II. In his commentariis quos in Aristotelis topica conscripsimus. De diff. top. lib. IV.

[2]) Condidit et carmen bucolicum. Anecd. Hold. pag. 4.

[3]) Carmina qui quondam studio florente peregi. De cons. I. metr. 1.

[4]) Ego omne Aristotelis opus quodcunque in manus venerit

und durch einen frühen Tod dem Kreise seiner Thätigkeit entrissen, scheint es ihm nicht möglich geworden zu sein, diese Absicht auszuführen.

In der neueren Zeit hat Migne die vorhandenen Werke des Boëthius zusammengestellt,[1]) und es seien dieselben in der Ordnung aufgeführt, wie wir sie in dieser Ausgabe finden. Die erste Hälfte des dreiundsechzigsten Bandes nehmen die Briefe und Abhandlungen des Ennodius und des Papstes Hormisdas ein, während die zweite Hälfte uns von den Werken des Boëthius bietet:

1) De consolatione philosophiae libri V.

2) De unitate et uno.

3) De arithmetica libri II.

4) De musica libri V.

5) Euclidis Megarensis geometriae libri II. ab An. Manl. Sev. Boëthio translati.

Der vierundsechzigste Band Mignes enthält die weiteren unter dem Namen des Boëthius bekannt gewordenen Schriften:

6) Dialogi II. in Porphyrium a Victorino translatum.

7) Boëthii commentariorum in Porphyrium a se translatum libri V.

8) In categorias Aristotelis libri V.

9) In librum de interpretatione; editionis primae libri II.; editionis secundae libri VI.

---

in Romanum stylum vertens . . . omnesque Platonis dialogos vertendo vel etiam commentando in latinam redigam formam. His peractis non equidem contempserim Aristotelis Platonisque sententias in unam quodammodo revocare concordiam et in his eos non ut plerique dissentire in omnibus, sed in plerisque quae sunt in philosophia maxime consentire demonstrem; haec si vita otiumque supererit, cum multa operis hujus utilitate nec non etiam laude contenderim, qua in re faveant oportet, quos nulla coquit invidia. In lib. de interpr. ed. sec. lib. II.

[1]) Migne. Series latina tom. LXIII. LXIV.

10) Interpretationis priorum analyticorum Aristotelis libri II.

11) Interpretationis posteriorum analyticorum Aristotelis libri II.

12) Introductio ad syllogismos categoricos.

13) De syllogismo categorico libri II.

14) De syllogismo hypothetico libri II.

15) Liber de divisione.

16) Liber de definitione.

17) Interpretationis topicorum Aristotelis libri VIII.

18) Interpretationis elenchorum sophisticorum Aristotelis libri II.

19) Commentariorum in topica Ciceronis libri VI.

20) De differentiis topicis libri IV.

21) De rhetoricae cognatione.

22) Locorum rhetoricorum distinctio.

23) De disciplina scholarium.

24) De unitate trinitatis.

25) Utrum pater et filius ac spiritus sanctus de divinitate substantialiter praedicentur.

26) Quomodo substantiae bonae sint.

27) Brevis fidei christianae complexio.

28) Liber de persona et duabus naturis.

Abgesehen von den theologischen Abhandlungen in der Reihe dieser Schriften, die einer besonderen Erörterung bedürfen, verdanken nicht alle angeführten Werke dem Boëthius ihre Entstehung, so daß sie als echt bezeichnet werden könnten. Keinem Zweifel unterliegt es, daß die Schrift: „De disciplina scholarium“ erst in späteren Jahrhunderten verfaßt worden ist. De unitate et uno scheint ebenso nur eine spätere Überarbeitung boëthianischer Gedanken zu sein. Die beiden verwandten Abhandlungen: „De rhetoricae cognatione“ und: „Locorum rhetoricorum distinctio“ dürften, wie G. Baur mit Recht annimmt, ähnlich den teilweisen Inhalt von: „De differentiis topicis liber IV.“ mit einigen

Änderungen wiedergeben. Die Schrift: „De definitione“ ist aus den Werken des Boëthius auszuscheiden und als ihr Verfasser Marius Victorinus anzuerkennen.[1])

Alle diese Werke kommen für unsere Frage nicht entscheidend in Betracht; darum genüge es, nur kurz zu berühren, was zur Richtigstellung des Verzeichnisses von Migne notwendig ist. In den übrigbleibenden Schriften finden wir mehr die Überarbeitnng fremder Gedanken, welche aber unschätzbare Beiträge für die Beurteilung der alten Philosophen liefern. Wie großen Einfluß Plato auf die Geistesentwicklung des Boëthius ausgeübt hat, dies zeigt besonders die Konsolation, welche als sein selbständigstes Werk mit Recht an die Spitze gestellt ist, während sonst in den Übersetzungen aus dem Griechischen Aristoteles vorwiegt. Das Trivium und Quadrivium, welche im Mittelalter als die Grundlage der höheren Bildung in den Schulen gelehrt wurden, haben in den Schriften des Boëthius nach ihren verschiedenen Wissenszweigen reiche Berücksichtigung gefunden. Grammatik, Rethorik, Dialektik, ebenso wie Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie finden wir fast sämtlich entweder ausführlich erörtert, oder doch hie und da kurz berührt, oder wir dürfen aus dem, was uns Boëthius geboten, mit Recht schließen, daß er die übrigen freien Künste ebenso beherrschte, wenn auch aus seinen Schriften für die eine oder andere kein ausdrücklicher Beleg beigebracht werden könnte.

Die allgemeinste Verbreitung hat die Konsolation gefunden, während die übrigen Werke mehr nur für Fachstudien Bedeutung besitzen. Für unsere Frage bedarf die Konsolation einer eingehenden Erörterung, weil an diese Schrift sich die Widersprüche gegen die christliche Gesinnung des Verfassers am entschiedensten anknüpfen — und es soll diese Erörterung den zweiten Abschnitt unserer Abhandlung bilden, Weiter erfordern die theologischen Schriften eine eingehende

---

[1]) Anecdoton Holderi cap. 5.

Untersuchung, weil die Echtheit derselben mit Nachdruck bestritten wird. Dieser Besprechung bleibe der dritte Abschnitt vorbehalten. Theologischen Inhalts sind die unter Nummer 24—28 angeführten Werke, von denen der Aufsatz: „Quomodo substantiae bonae sint“ noch am wenigsten theologisch, sondern mehr philosophisch gehalten ist. Aus Gründen, welche später im Verlaufe der Abhandlung von selbst einleuchten werden, ändern wir die Ordnung dieser Schriften in folgender Weise:

1) De unitate trinitatis.

2) Utrum pater et filius et spiritus sanctus de divinitate substantialiter praedicentur.

3) Quomodo substantiae bonae sint.

4) Liber de persona et duabus naturis.

5) Brevis fidei christianae complexio.

Zweiter Abschnitt.

De consolatione philosophiae.

§. 8.

Echtheit dieser Schrift.

Bei Erörterung der Lebensverhältnisse des Boëthius wurde vorausgesetzt, daß die Schrift: „**De consolatione philosophiae**“ demselben zugehört und manche Züge in dem Bilde seines Wirkens sind derselben entnommen. Dies erforderte die Vollständigkeit, um in einem geschlossenen Rahmen sein Leben darzustellen, und wir halten uns so sehr dazu berechtigt, daß auch hier nur kurz die Gründe berührt werden sollen, welche die Echtheit der Konsolation beweisen, und heute wohl allgemein anerkannt werden. Boëthius ist zu allen Zeiten, nur mit Ausnahme einer vereinzelten Gegenstimme, im vollen, unbestrittenen Besitzstande dieser Schrift geblieben. Die Handschriften reichen bis ins zehnte Jahrhundert zurück und sind bei der weiten Verbreitung des Werkes in großer Anzahl vorhanden. Alle nennen den Verfasser, und dies ist der römische Patrizier Boëthius. Die Einteilung der Schrift in fünf Bücher ist auf den Verfasser

selbst zurückzuführen, da gleichmäßig in den verschiedenen Handschriften die Scheidung der einzelnen Abschnitte an derselben Stelle eingreift. Ob die Fünfzahl von dem Verfasser gewählt wurde in Rücksicht auf den Pentateuch, oder die Teilung des Psalmenbuches, oder an Ciceros „**Tusculanae disputationes**“ erinnern soll, bleibe dahingestellt, für uns ist von Interesse, daß die Handschriften am Ende jedes einzelnen Buches wiederum den Verfasser nennen, und auch in dieser Hinsicht herrscht eine Übereinstimmung, wie sie nur bei Ursprünglichkeit dieser Notizen denkbar ist. In der Ausführung der einzelnen Titel des Boëthius fehlen allerdings nicht einige Abweichungen, aber es sind dieselben nur zufällige, je nachdem der eine oder andere Abschreiber die Überschrift gekürzt hat, Widersprüche aber treten uns in den Angaben der Handschriften nicht entgegen.

Die Tradition, welche für Boëthius spricht, ist eine ununterbrochene. Es liegt hier keineswegs ein Buch vor uns, welches erst aus dem Staube der Bibliotheken hervorgezogen und der Vergessenheit entrückt werden mußte, sondern kaum ein Werk menschlicher Weisheit wird im Mittelalter so allgemeiner Anerkennung und vielfacher Verbreitung sich erfreut haben, als unser „Trost der Philosophie“. Das beweisen die zahlreichen Übersetzungen in die verschiedenen Landessprachen. So übertrug König Alfred der Große († 906) diese Schrift ins Angelsächsische,[1]) Notker von St. Gallen († 1022) ins Deutsche;[2]) ein französisches Gedicht über den Tod des Boëthius, einer Handschrift des zehnten oder neunten Jahrhunderts entnommen, knüpft unverkennbar an den Inhalt des ersten und zweiten Buches der Konsolation an.[3]) Die älteste bekannte italienische Übersetzung hat Brunettus Latinus († 1294) zu ihrem Urheber, und von diesem seinem

[1]) Editio Peiper. introd. pag. LI.

[2]) Göttinger Gelehrtenmagazin 1835. pag. 911 sqq.

[3]) Edit. Peiper. introd. pag. LII.

Lehrer dürfte Dante die tiefe Verehrung für Boëthius gewonnen haben, die er bekundet, wenn er unter den Leuchten der kirchlichen Wissenschaften, Albert dem Großen, Thomas von Aquin und Ambrosius, auch unserem Boëthius eine Stelle im vierten Himmel einräumt.[1])

Wir sehen, daß die Konsolation Freunde und Verehrer gefunden in allen Landen zu einer Zeit, wo bei den beschränkten Hilfsmitteln die Wissenschaft nicht das Gemeingut des Volkes werden konnte. Das Gleiche beweisen die zahlreichen Kommentare zu dieser Schrift des Boëthius. Der älteste, uns erhaltene, dürfte der Kommentar des Mönches Bruno von Korvey zum neunten Metrum des dritten Buches aus einer Handschrift des zehnten Jahrhunderts sein, von welchem später noch gesprochen werden muß, während schon von Asserius, dem Lehrer des Königs Alfred, berichtet wird, daß er die Konsolation des Boëthius genauer erläutert habe. Wir besitzen auch von Dominus Lupus eine Erklärung des Versmaßes der boëthianischen Carmina, die in der besprochenen Schrift enthalten sind, und da aus den noch vorhandenen Briefen des Abtes Servatus Lupus († 861) sich ergiebt, daß er die anderen Schriften des Aniciers und auch die Konsolation gekannt hat, so dürfen wir wohl diesen als den Verfasser der Erklärung des Versmaßes bezeichnen. Wie

---

[1]) Or, se tu l'occhio della mente trani
   Di luce in luce, dietro alle mie lode
   Già dell'ottava con sete rimani.
Per vedere ogni ben dentro vi gode
   L'anima santa, che il mondo fallace
   Fa manifesto a chi di lei ben ode
Lo corpo ond'ella fu cacciata giace
   Giuso in Ciel d'auro, ed essa da martiro
   E da esilio venne a questa pace.

Zur Erklärung diene, daß in der Kirche San Pietro al cielo d'oro das Mausoleum des Boëthius in den Tagen Dantes gezeigt wurde. Divina Commedia. Del paradiso canto X.

die philosophischen Fachschriften des Boëthius die Grundlage des höheren Unterrichtes im Mittelalter bildeten, so war auch die Konsolation in den Händen aller, welche irgendwie ernsten Studien sich widmeten. Rhabanus Maurus zu Fulda, Poppo an demselben Orte, Servatus Lupus zu Ferrières, Meinwerk zu Paderborn und Frovimund zu Tegernsee suchten ihre Schüler in das Verständnis des Boëthius einzuführen, und daß ihr Unterricht auch die Konsolation umfaßte, wird uns ausdrücklich bezeugt.[1]) Ein Gelehrter Italiens sei noch aus jenen Tagen genannt, der zahlreiche Stellen aus dem „Trost der Philosophie" hervorhebt, Ratherius, Bischof von Verona († 974).[2])

Soweit unsere Kenntnisse in der Geschichte der wissenschaftlichen Entwicklung des Mittelalters zurückreichen, finden wir, wie die besprochene Schrift immer eine hervorragende Stelle einnimmt. Daß unter solchen Umständen von einer Fälschung des Titels die Rede sein könnte, ist bei der allgemeinen Verbreitung um so weniger denkbar, als die verschiedensten Länder, Frankreich wie Deutschland, Italien wie England, ihre Zeugen aufstellen, und diese Zeugen sagen sämtlich das Gleiche aus: Der römische Patrizier Boëthius ist der Verfasser des Werkes: „Ueber den Trost der Philosophie". Allerdings erwähnt das bedeutsame Excerpt aus Kassiodor nicht die Konsolation des Boëthius, allein da es mit keinem Worte der Endschicksale des Boëthius und Symmachus gedenkt, wird die Abfassung jenes Werkes von Kassiodor in die Zeit vor dem

---

[1]) Trithemii chronicon Hirsaugense I. ad a. DCCCCLXX. Claruit his etiam temporibus in monasterio Fuldensi post Wernherum Poppo venerabilis monachus, magister scholarum consensu omnium constitutus... Hic ut Meginfredus testatur, libros Boëtii de consolatione primus inter omnes suis commentariis explanavit. Ebenso hat der Abt Frovimund von Tegernsee nicht nur eine Abschrift der Konsolation besorgt, sondern auch sonst zur Kenntnis dieses Werkes beigetragen. Peiper, introd. pag. VII und LXI.

[2]) Edit. Peiper, introd. pag. LXII.

Prozesse dieser Männer, also vor die Consolation zu verlegen sein, und zwar ist dasselbe wahrscheinlich kurz nach der Lobrede des Boëthius auf Theodorich entstanden, welche noch lebhaft dem Gedächtnisse Kassiodors gegenwärtig geblieben war, also im Jahre 522 oder 523.

Nur eine vereinzelte Stimme des sechzehnten Jahrhunderts hat sich erhoben, um dem Boëthius diese Urheberschaft streitig zu machen: Henry Lorit, Laureanus oder Glareanus genannt, der in der Vorrede zu seiner Ausgabe (Basel 1546) diese Frage erörtert, spricht unserem Boëthius die Konsolation ab. Da er seine Behauptung darauf stützt, daß einzelne Sätze derselben mit dem feststehenden, christlichen Bekenntnisse des bisher genannten Verfassers und seinen theologischen Schriften sich nicht vereinigen lassen, wird sich später Gelegenheit bieten, näher auf seine Ansicht einzugehen. Bemerkt sei hier nur, daß Glareanus selbst zugiebt, er werde mit seiner Behauptung entschiedenem Widerspruch begegnen.[1]) In der Folgezeit hat diese Ansicht keinen weiteren Verteidiger gefunden.

Wäre aber selbst der Name des Verfassers nicht der Konsolation vorangesetzt, so würde es trotz dessen nicht allzu schwer sein, aus dem vorliegenden Werke denselben zu ermitteln; soweit stimmt alles, was wir hier lesen, mit den Nachrichten der Geschichte über die Person des Boëthius überein. Der Verfasser spricht von hohen Ämtern, die er bekleidet und auch seine Söhne bezeichnet er als Konsularen; er beruft sich auf sein Eintreten für den römischen Senat, er hebt seine philosophischen Studien hervor, er nennt den Namen seines Schwiegervaters, Symmachus, er spricht von seiner Lobrede auf den König, welche auch durch das Excerpt Kassiodors bezeugt wird, er bezeichnet bestimmt die feindselig

---

[1]) Etsi scio quam magnam mihi moveam hac opinione invidiam et plus quam Camarinam, dicendum tamen est, quod animo sedet meo. Praefat. ad edit. Basil.

gesinnten Ankläger, er spricht von der gehässigen Gesinnung des Königs, dessen Namen wir allerdings hier nicht erfahren, dafür aber lernen wir Verona als seine Residenz kennen, er spricht von dem gewaltsamen Ende, welches er erwarten müsse: alles Züge, welche so deutlich uns das Bild des Verfassers zeichnen, daß wir keinen zweiten Mann finden würden, auf welchen dieselben ohne Ausnahme passen, während nach dieser Seite hin keinerlei Schwierigkeiten sich erheben, wenn wir sagen: der römische Patrizier Boëthius hat dieses Werk geschrieben, und was wir anderweitig über seine Lebensgeschichte erfahren, trägt nur dazu bei, jede einzelne seiner Angaben zu bestätigen. Übrigens herrscht über diesen Punkt, über die Person des Verfassers eine so allgemeine Übereinstimmung, daß es genügen muß, denselben nur in kurzen Zügen auszuführen.

§. 9.

Bedeutung des Werkes: De consolatione philosophiae.

Der Name des Boëthius als Schriftsteller knüpft sich hauptsächlich an sein Werk: „Philosophiae consolationis libri quinque.“ In dieser Schrift hat der Verfasser seine eigenen Gedanken niedergelegt und wichtige metaphysische und ethische Sätze nicht nur aufgezeichnet, sondern auch eingehend entwickelt. Handelt es sich also darum, zu ermitteln, welches die Herzensüberzeugung des Boëthius gewesen ist, so werden wir zuerst diese Schrift einer eingehenden Prüfung unterwerfen müssen. Allerdings nehmen seine Übersetzungen und Kommentare zu den Werken der Alten in der Geschichte der Philosophie eine noch mehr hervorragende Stellung ein; sie legen Zeugnis ab von seiner allseitigen Durchbildung und seinem emsigen Fleiße, besonders in einer Zeit, welche derartigen Arbeiten keine besondere Teilnahme entgegenbrachte, ja sie mögen von entscheidendem Einfluß gewesen sein für

die Philosophie der späteren Jahrhunderte, allein sein eigenes Denken und Fühlen — und darum handelt es sich in der vorliegenden Besprechung — lernen wir am besten kennen aus seinem Werke: „Ueber den Trost der Philosophie".

Sein Abschiedswort an die Welt liegt in dieser Schrift vor uns und wir werden einem Manne, wie Boëthius, der in der Öffentlichkeit gewirkt und entscheidend für das Wohl seiner Stammesgenossen zu arbeiten bemüht gewesen ist, es nicht verargen, wenn er für diese Öffentlichkeit die Verteidigung seines Wirkens selbst übernommen hat. Die unfreiwillige Muße seiner Gefangenschaft benützte er dazu, diesen Rechenschaftsbericht über sein Leben abzufassen, der vor einer edel gesinnten Mitwelt und der denkenden Nachwelt sein Wirken klarlegen sollte. Er konnte zurückblicken auf ein Leben, welches dem Wohle des Volkes und dem Dienste der Wissenschaften geweiht war.[1]) Allerdings fließen die Quellen über die Geschichte jener Tage spärlich genug, allein soviel wir aus den Briefen Kassiodors und dem Geschichtswerke des Prokopius entnehmen, hat sein öffentliches Wirken bei den Zeitgenossen Anerkennung gefunden, während auf seinen Vorarbeiten im Gebiete der Philosophie sich ein neues System der Scholastik aufbauen sollte.

Um nun diese doppelte Seite seines Wirkens unter einem Gesichtspunkte zusammenzufassen, wählte er die Form des Dialoges, und zwar so, daß er mit seiner Lehrmeisterin, der Philosophie, über sein Schicksal und jene Fragen, welche durch dasselbe angeregt werden konnten, eingehende Erörterungen gepflogen. Eine Frage wird sich uns zunächst aufdrängen. Warum wählte Boëthius die Philosophie, um sie als seine Trösterin in den Leiden der Gefangenschaft darzustellen? Warum tritt in seiner Schrift das theologische Moment so-

---

[1]) Quod a te (philosophia) inter secreta otia didiceram (Wissenschaft) transferre in actum publicum administrationis optavi (politische Thätigkeit). De cons I. pros. 4.

weit zurück, obwohl das Christentum ihm die reichsten Trostgründe und die besten Hoffnungen für die Ewigkeit bieten konnte? Doch betrachten wir sein Werk als einen Rechenschaftsbericht über das vergangene Leben, als sein geistiges Testament, so mußte er sich auf das Gebiet der Philosophie beschränken, denn dieses war sein bleibendes Ackerfeld gewesen. Von früher Jugend an bis in seine letzten Lebensjahre eng verwachsen mit dem Kreise ihrer Kenntnisse konnte er als seine geistige Hinterlassenschaft wohl die Goldadern der alten Philosophie bezeichnen, die er wieder erschlossen.

Zu weit dürfte also wohl Gervaise gehen,[1]) wenn er in der Philosophie, die von Boëthius redend eingeführt wird, das ewige Wort, den Sohn Gottes erkennen will. Nicht unmöglich aber wäre es, daß die Darstellung unseres Verfassers mit beeinflußt worden ist durch das Buch der Weisheit, in welchem diese von Gott ausgehend eintritt, um die Menschen zu belehren. Nehmen wir weiter, selbst abgesehen von den ihm zugeschriebenen theologischen Abhandlungen, an, daß unserem Schriftsteller die Werke des heiligen Augustinus, welche so reiche Schätze an philosophischen Erörterungen enthalten, nicht unbekannt gewesen sind, so kann es auch möglich sein, daß die Konfessiones dieses Kirchenvaters, welche eine Unterredung des Herzens mit Gott darstellen, unserem Boëthius auch Anregung gegeben haben zu der Form, in welcher er seine Gedanken entwickelt. Interessant würde es dann sein, eine Parallele zu ziehen zwischen diesem Rechenschaftsbericht des katholischen Bischofs über seine Vergangenheit und der Rechtfertigungsschrift des römischen Philosophen.

Allein es sei immerhin in dem Werke des Boëthius keine theologische Abhandlung zu finden, so ist deswegen noch niemand berechtigt, ohne weitere Zeugnisse dem Verfasser das Christentum abzusprechen. Nicht als Bischof oder Priester, nicht als Opfer und Märtyrer seiner religiösen Überzeugung

---

[1]) Gervaise. Histoire de Boëce. Paris 1715. Migne LXIV.

spricht er zum Leser, sondern am Abende seines Lebens legt er klar, daß sein Wirken, welches zumeist der Philosophie geweiht, nicht umsonst gewesen ist. Der Titel der Schrift: „**Philosophiae consolationis libri V.**“ ist so alt wie das Werk selbst und rührt jedenfalls von Boëthius selbst her. Er entspricht durchaus dem Inhalt des Ganzen, besonders aber den Gedanken des ersten Buches. Ferner findet er sich übereinstimmend mit unbedeutenden Abweichungen in allen Handschriften, ja er wiederholt sich gleichmäßig am Anfange jedes einzelnen der fünf Bücher des Werkes. Und fragen wir, welches der Trost für den Verfasser am Rande des Grabes gewesen, so möchte wohl der Gang der Gedanken, etwa wie folgt, durchleuchten: Ich habe nicht umsonst gelebt; denn ich habe nach bestem Gewissen manches Gute gestiftet 1) auf dem Gebiete der Politik, dann aber auch 2) auf dem der Wissenschaft. Ich habe an der Veredlung des eigenen Herzens gearbeitet, indem ich möglichst alles Irdische abgestreift und mich Gott zu verähnlichen suchte und so kann ich ruhig vor den ewigen Richter hintreten und sein Urteil erwarten.

Die Verteidigung seines öffentlichen Wirkens nimmt freilich im Vergleich mit der Entwicklung jener metaphysischen und ethischen Gedanken, die ihm durch die obwaltenden Verhältnisse nahe gelegt wurden, nur einen beschränkten Raum ein;[1]) allein wenn sein Buch für weitere Kreise berechnet war, als jene, die am politischen Leben seinerzeit Anteil nahmen, so mußten auch die Erörterungen mehr zurücktreten, welche sein öffentliches Wirken berührten. Das Interesse für die altrömische Freiheit war vielfach erstorben; der Eifer des Boëthius für Aufrechterhaltung der alten Freiheit wurde bei aller Anerkennung seiner edlen Gesinnung nicht mehr verstanden und so durfte er bei der großen Menge nicht auf

---

[1]) Sein öffentliches Wirken verteidigt Boëthius besonders in seiner Konsolation I. pros. 4.

besondere Würdigung seiner Mühen nach dieser Seite hin rechnen. Außerdem werden wir nicht fehlgreifen mit der Behauptung, daß die Anschuldigungen gegen ihn, von Haß und Parteileidenschaft eingegeben, nur sehr allgemein gehalten waren und einer eingehenden Widerlegung in der Konsolation nicht bedurften. Auch war die öffentliche Meinung, an die er in seiner letzten Schrift aus dem Gefängnisse appellierte, ihm jedenfalls günstig gestimmt, und es schien weniger notwendig, für dieselbe juristische Beweismittel zu seiner Verteidigung beizubringen. So dürfte es sich erklären, daß die philosophischen Erörterungen durchaus den größten Teil des Buches einnehmen; er wollte zeigen, daß er nicht vergebens seine Kräfte der Wissenschaft geweiht hatte, die ihm wichtige Momente an die Hand giebt, dem menschlichen Verständnis trotz aller scheinbaren Mißverhältnisse die Fragen über Gottes Vorsehung, über das wahre Glück der Seele, über die menschliche Freiheit u. a. m. zu lösen. Vor der eingehenden Besprechung der einzelnen Sätze, welche hier in Betracht kommen, dürfte es sich empfehlen, noch einige allgemeine Bemerkungen vorauszuschicken.

§. 10.

Allgemeine Vorbemerkungen über Form und Inhalt.

Im Anfange des sechsten Jahrhunderts, einer Zeit, in welcher rauhe Stürme Italien durchwehten, und die verschiedenen Volksstämme sich die Oberherrschaft über das Land streitig machten, dürfen wir keine reiche Blüte der römischen Litteratur erwarten. Aber selbst diese bewegte Zeit war nicht arm an begabten Männern, welche in anderen Jahrhunderten sich gewiß noch höher aufgeschwungen hätten im Dienste der Wissenschaften. Es genüge, aus dem Freundeskreise des Boëthius Männer zu nennen, wie Symmachus, den wir allerdings nicht aus eigenen Schriften kennen lernen,

Ennodius, Bischof von Pavia und den römischen Senator Kassiodor, dessen Briefe uns ein reiches Material liefern, um die Verhältnisse jener Zeit zu beurteilen. Wohl mit die erste Stelle unter den Erzeugnissen der Litteratur jener Tage nimmt unser Werk: „De consolatione philosophiae" ein und es blieb dasselbe durch lange Jahrhunderte weit verbreitet und geachtet, während manche bessere Schöpfungen der Vergangenheit vergessen wurden. Überdies war der Name des Boëthius in dem Munde aller, welche sich irgend mit den Wissenschaften beschäftigten, weil seine Übersetzungen aristotelischer Schriften die Grundlage des höheren Unterrichtes bildeten.

Ohne dem Verfasser der Konsolation deswegen irgendwie zu nahe treten und sein Verdienst schmälern zu wollen, möchten wir doch nicht behaupten, daß den Anforderungen des guten Geschmackes in diesem Werke immer genügend Rechnung getragen werde. Um nur auf den einen oder den anderen Punkt hinzuweisen, ist doch wohl die Schilderung der Erscheinung, die sich später selbst als die „Philosophia" bezeichnet, allzu kleinlich ausgesponnen. Fassen wir dieselbe überhaupt als ein poetisches Stück in reimloser Rede auf, so zeichnet uns z. B. der Schlußsatz des zweiten prosaischen Abschnittes eine sehr nüchterne Handlungsweise.[1]) Dann aber erscheint auch die harte Zurückweisung der dichterischen Musen nicht gerechtfertigt,[2]) um so weniger, da bald die tadelnde Philosophia selbst in Versen spricht und sogar noch wiederholt in gebundener Rede ihre Gedanken äußert.[3]) Der trockene Ton des Dialoges spricht nicht immer besonders an,

[1]) Haec dixit oculosque meos fletibus undantes contracta in rugam veste siccavit. De cons. I. pros. 2.

[2]) Quis has scenicas meretriculas admisit, quae dolores ejus . . . alerent venenis? Hae enim sunt, quae . . . rationis segetem necant . . . abite Sirenes. I. pros. 1.

[3]) Haec quum philosophia . . . cecinisset. De cons. IV. pros. 1.

sondern wird vielfach schwerfällig. Ohne den höheren Schwung zu verkennen, der sich in einzelnen Stellen kundgiebt, vermissen wir doch denselben im großen und ganzen. Anstatt altklassischen Ernstes, altklassischer Einfachheit und Kraft finden wir vielfach Künstelei und Schönrednerei, welche dem Gewichte der Gedankenentwicklung Eintrag thun. Kurz, den Stempel künstlerischer Vollendung vermissen wir, aber deshalb ist nicht der Verfasser zu tadeln, sondern es liegt dies im Charakter seiner Zeit begründet.

Die Tage des goldenen Zeitalters der lateinischen Sprache waren längst verronnen, aber die eingehende Beschäftigung des Boëthius auch mit den philosophischen Schriften Ciceros erklärt es uns, wenn jedenfalls seine Werke noch am meisten von den Erzeugnissen jener Tage an die klassischen Zeiten erinnern. Daß selbst in seinem Hauptwerke besonders an jenen Stellen, wo er weniger ängstlich abzirkelt und abwägt, sondern mehr von dem Gedanken des Augenblickes sich beeinflußen läßt, einzelne Konstruktionen sich finden, welche Cicero nicht gewählt haben würde, ist nicht zu verwundern. Noch mehr gilt dies von seinen philosophischen Schriften, weil hier vielfach für seine Gedanken erst ein neuer Ausdruck in der lateinischen Sprache geschaffen werden mußte und überdies die trockenen dialektischen Deduktionen einer freien Stilentwicklung hemmend entgegentreten. Jedenfalls aber geht Laurentius Valla zu weit, wenn er, allerdings mit Beziehung auf die Schrift: „Contra Eutychen et Nestorium" behauptet, von Boëthius hätten die kommenden Jahrhunderte gelernt, ein barbarisches Latein zu sprechen (barbare loqui).[1] Ein solches Urteil dürfte wohl nicht wenig durch die Abneigung jenes Gelehrten des fünfzehnten Jahrhunderts gegen die scholastische Methode beeinflußt sein, die allerdings vielfach auf die Schriften des Boëthius zurückzuführen ist. In den poetischen Stücken der Konsolation finden sich nicht nur zahlreiche An-

[1]) Elegantiae latini sermonis lib. IV. Basil. 1571.

klänge an die Tragödien des Seneka, sondern auch viele Ausdrücke und poetische Bilder sind denselben wörtlich entnommen, wie auch das Versmaß auf ein eingehendes Studium der alten Dichter Roms zurückweist.

Ohne hier zu untersuchen, ob die Philosophia des Boëthius dem νοῦς der Neuplatoniker oder der personifizierten Weisheit der heiligen Schrift näher steht, oder zwischen diesen eine gewisse vermittelnde Stellung einnehmen soll, läßt sich nicht verkennen, daß er mit Liebe seine Arbeit durchgeführt und dieselbe möglichst gefeilt hat. Besonders die ersten Bücher sind allerdings erst in den Tagen der Verbannung entstanden, aber in den letzten treten uns Gedanken entgegen, welche er, dem Ende seines Lebens nahe, in dieser Form niedergelegt, allein schon lange vorher hatten sie seiner Seele sich klar dargestellt; kurz die Fragen über das Gute und Böse, über den Lohn der Tugend, die Vorsehung und die menschliche Freiheit waren ihm jedenfalls nicht neu, sondern dürften ihn während seines ganzen Lebens mehr oder weniger beschäftigt haben, während ihm jetzt eine besondere Veranlassung gegeben war, diese seine Gedanken aufzuzeichnen.[1]) So erklärt es sich auch, daß er, diese Punkte berührend, welche ihn schon während seines ganzen Lebens beschäftigt hatten, am Ende seines Werkes mehr in zusammenhängender Rede seine Gedanken entwickelt, nicht von beständiger Frage und Gegenfrage unterbrochen.

Die wichtigsten Sätze des Inhalts bedürfen einer besonderen Besprechung und so genüge es hier, nur die Grundzüge desselben anzugeben. Boëthius klagt der ihm erscheinenden Philosophia das Unrecht, mit welchem ihm vergolten worden ist, obwohl er dem Vaterlande die treuesten Dienste geleistet habe. Die Philosophie weist ihn auf die gebietende Leitung der ewigen Vorsehung hin (Buch 1). Das Geschick

---

[1]) Eaque mihi, etsi ob injuriae dolorem nuper oblita, non tamen antehac prorsus ignota dixisti. IV. pros. 1. und V. pros. 1.

der Menschen sei nun einmal unbeständig und überdies habe er schon reiche Gaben aus der Hand des Glückes erhalten und wisse auch, daß weder irdische Güter, noch Ehren den Wert des Menschen begründen (Buch 2). In der Seelengröße und nicht in irdischen Vorzügen sucht der Weise sein Glück und seine Gottverähnlichung (Buch 3). Der Gute trägt seinen Lohn, der Böse seine Strafe in sich. Über allem aber waltet die Vorsehung (Buch 4). Das ewige Vorherwissen Gottes steht in vollem Einklang mit der Lehre von der Freiheit der menschlichen Willensentschließung (Buch 5). So hat der Verfasser die Gedanken in den Kreis seiner Besprechung gezogen, welche ihm unter den obwaltenden Umständen nahe liegen mußten, Gedanken, die im Laufe der Jahrtausende verschieden entwickelt worden sind und selbst in der Christenheit die schwerwiegendsten Differenzen hervorgerufen haben. Wie nun faßte Boëthius dieselben auf? Finden wir ihn hier als einen christlichen Theologen, der die Lehren des Glaubens zu entwickeln beabsichtigt; oder lernen wir ihn als einen Philosophen kennen, der nur so weit diese Frage erörtern wollte, als die menschliche Vernunft ohne besondere Erleuchtung dieselben beantwortet; oder endlich, stand er dem christlichen Glauben feindlich gegenüber, so daß er kein Bedenken trug, Lehrsätze zu verkünden, welche der geoffenbarten Religion des Christentums widersprechen?

§. 11.

Kann die Schrift: „De consolatione philosophiae“ als ein theologisches Werk angesehen werden?

Boëthius schildert in den ersten Sätzen seines Werkes eingehend jene Erscheinung, — daß das Ganze eben nur die poetische Einkleidung seiner eigenen Gedanken ist, braucht wohl kaum weitläufiger erörtert zu werden, — welche ihm in seiner traurigen Lage beruhigende Trostgründe an die Hand

giebt. Erst in dem dritten prosaischen Abschnitte nennt er dieselbe, und ihr Name ist: Philosophia. Je länger die vorbereitenden Sätze den Leser in Spannung halten, desto entschiedener ist an der wörtlichen Deutung des Namens jener geheimnisvollen Trösterin festzuhalten: es ist die Philosophie, welcher der Verfasser die besten Jahre seines Lebens gedient hat. Als die Lehrmeisterin und als ihr Schüler, so stehen jene Trösterin und der Verfasser des Werkes einander gegenüber.[1]) Ja sogar die Vorliebe des letzteren für die Philosophie soll es mit verursacht haben, daß ihn der Neid und die Mißgunst seiner Feinde verfolgte.[2])

Der Verfasser verhehlt uns keineswegs, aus welchen Quellen er geschöpft hat. Es läßt sich nicht leugnen, daß in seinem Plane dem Worte der heiligen Schrift kein Platz eingeräumt ist. Er beruft sich in seiner ernsten Lage nicht auf die Vorbilder des christlichen Starkmuts, an denen die vorangegangenen Jahrhunderte so reich gewesen, sondern er wählt seine Beispiele nur aus den Reihen der Philosophen.[3]) Seine Studien auf dem Gebiete der Weltweisheit nehmen die wichtigste Stelle ein für seine geistige Entwicklung,[4]) und wenn er sich immerhin nicht als einen unbedingten Anhänger eines der alten Großmeister der griechischen Philosophie bezeichnet, so entnehmen wir doch aus der Achtung, mit welcher er dieselben nennt, seine hohe Verehrung für ihren Geist.

---

[1]) Omnium magistra virtutum. I. pros. 3. Te alumne. I. pros. 3. Tu ille es, qui nostro lacte nutritus nostris educatus alimentis in virilis animi robur evaseras. I. pros. 2.

[2]) Sarcina, quam mei nominis invidia sustulisti. I. pros. 3. Hoc ipso videbimur affines fuisse maleficio, quod tuis imbuti disciplinis tuis instituti moribus sumus. I. pros. 4.

[3]) Quod si nec Anaxagorae fugam, nec Socratis venenum, nec Zenonis tormenta quoniam sunt peregrina novisti, at Canios at Senecas at Soranos . . . scire potuisti. I. pros. 3.

[4]) Hunc vero eleaticis atque academicis studiis innutritum. I. pros. 4.

Ein Wort, welches dem Pythagoras zugeschrieben wurde, spornte seinen Eifer im Guten an.[1]) Eine bedeutende Anziehungskraft auf seinen Geist hatten die Gedanken Platos ausgeübt, und so finden wir wiederholt, daß er im Zwiegespräche mit der Philosophie als „unser" Plato bezeichnet wird,[2]) oder wir lesen auch: Plato hat festgesetzt im Namen der Philosophie,[3]) und wiederum: dem Plato stimme ich in hohem Grade bei.[4]) Seltener wird Aristoteles genannt, obwohl auch hier der Verfasser der Philosophie die Worte in den Mund legt: „mein Aristoteles".[5]) Auf Sokrates wird vorübergehend hingewiesen,[6]) und ebenso begegnen wir dem Namen des Cicero.[7]) Eine ausdrückliche Berufung auf die heilige Schrift aber würden wir vergebens suchen.

Überhaupt kann nicht geleugnet werden, daß im allgemeinen die vorliegenden Fragen so entwickelt sind, wie sie bald in dieser, bald in jener alten Philosophenschule bereits erörtert wurden, und bei aller Anerkennung des Verfassers bliebe vielleicht noch mancher Zweifel an seiner christlichen Gesinnung bestehen, wenn uns weitere Anhaltspunkte fehlen würden. Nicht einmal aus seinem wegwerfenden Urteil über die altheidnische Mythenwelt[8]) ist ein Schluß auf seine christliche Überzeugung gestattet, weil unter den gebildeten Heiden diese Fabeln schon vor den Tagen Christi nicht mehr als historische Thatsachen aufgefaßt wurden.[9]) Inwiefern aber

---

[1]) Instillabas auribus cogitationibusque meis quotidie pythagoricum illud ἕπου θεόν. I. pros. 4.

[2]) I. pros. 3.; III. pros. 9.

[3]) Platonis ore sanxisti. I. pros. 4

[4]) Platoni vehementer assentior. III. pros. 12.

[5]) V. pros. 1.

[6]) I. pros. 4.

[7]) V. pros. 4.

[8]) Accepi in fabulis lacessentes gigantes. III. pros. 12.

[9]) Suttner im Eichstädter Lycealprogramm knüpft allerdings daran

doch wohl christliche Anklänge in diesem Werke sich finden und der Einfluß der christlichen Religion hier und da wenigstens durchleuchtet, wird in den folgenden Kapiteln gezeigt werden. Aber hierin so weit zu gehen wie Gervaise und in der Philosophia den Sohn Gottes zu erkennen, hat in der letzten Zeit niemand versucht, weil für diese Annahme doch wohl nicht nur der Beweis, sondern auch jeder Anhalt fehlt.

Fassen wir das vorliegende Werk als ein Ganzes auf, so haben die Gegner der christlichen Gesinnung des Boëthius den Grund geltend gemacht, daß in solch ernster Lage, den Tod vor Augen, ein Christ mehr christliche Trostgründe gesucht haben würde.[1]) Immerhin wird es schwierig sein, wenn uns die näheren Umstände — und oft ist eine geringfügige Veranlassung bestimmend — wenigstens nicht bis ins Einzelne bekannt sind, nur aus negativen Beweisgründen einen positiven Schluß herzuleiten. Wer wollte überhaupt all die geheimnisvollen Beweggründe, welche die Herzen leiten können, zu beurteilen wagen? Vielleicht aber lösen sich die Schwierigkeiten, wenn wir das Werk des Boëthius als einen Rückblick auf sein vergangenes Leben betrachten. Es unterliegt aber doch wohl keinem Zweifel, daß nicht die Theologie, sondern die Philosophie sein Fachstudium gewesen ist, dem er die Kräfte seines Geistes und die Thätigkeit seines Lebens gewidmet.[2])

---

die Bemerkung: „Boëthius kann ein Heide nicht gewesen sein, weil er das Heidentum als alte Fabel betrachtet."

[1]) Nitzsch System des Boëthius. S. 45.

[2]) Ähnlich urteilt Schenkl, dessen Ausführungen dem Verfasser dieser Abhandlung erst nach endgültiger Feststellung dieses Kapitels vorgelegen haben. Die Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien 1858 giebt seine Gedanken wieder: „Mit diesen Studien (der Philosophie) nun stehe das oben genannte Buch (die Konsolation) im innigsten Zusammenhange, das einerseits ein Vermächtnis des Boëthius an alle diejenigen bilden sollte, welche an seinen Bestrebungen Anteil genommen hatten, auf daß sie den hohen Wert des Studiums der Philosophie erkannten, an-

Ernster würde sich die Sachlage gestalten, wenn der Nachweis geliefert werden könnte, daß einzelne Sätze des Boëthius direkt der Offenbarung Gottes, die wir im christlichen Glauben anerkennen, widersprechen. Selbst dann noch würde vielleicht die Möglichkeit nicht ganz abzuweisen sein, daß er mehr unbewußt abgewichen von der Glaubensregel, ohne sich mit dem Christentume in Widerspruch setzen zu wollen, allein immerhin wären dann ernste Zweifel an der Gesinnung unseres Philosophen gerechtfertigt. Mit welchem Rechte man nun auf Grund einzelner Sätze der Konsolation dem Verfasser das Christentum abzusprechen versucht, dies zu untersuchen, soll der Zweck der folgenden Kapitel sein. Was dagegen unsere Frage nicht berührt, können wir übergehen. Zur Übersichtlichkeit wollen wir die streitigen Punkte getrennt erörtern und den Gottesbegriff des Boëthius nach den Anhaltspunkten der Konsolation voranstellen.

§. 12.

Gottesbegriff.

Zu allen Zeiten hat die katholische Kirche anerkannt, daß in der vorchristlichen Welt wenigstens einige Samenkörner der Wahrheit sich erhalten haben, trotz der Verderbtheit der menschlichen Natur. So weist Paulus im Römerbriefe [1]) auf die Offenbarung Gottes in der geschaffenen Welt hin, Justinus auf den λόγος σπερματικὸς, der sich schon inner-

---

dererseits zur Rechtfertigung dieses Studiums und seiner selbst gegen die frechen Beschuldigungen der Magie dienen sollte, welche man eben dieser Studien wegen gegen ihn erhoben hatte. Indem nun Boëthius im Angesichte des Todes über diejenigen Dinge philosophierte, deren Erkenntnis für den Menschen von der größten Wichtigkeit ist und sich über alles Irdische erhob, habe er dieses Studium und sich selbst glänzend gerechtfertigt und so den Schlußstein seinem Wirken aufgesetzt."

[1]) Rom. I., 19—20.

halb der alten, heidnischen Menschengesellschaft bekundete und auch von uns soll das Verdienst der vorchristlichen Philosophie nicht geschmälert werden. Besonders aber Plato hatte sich so weit emporgeschwungen zu reinen Anschauungen über die Begriffe der Religion, wie ohne besondere Offenbarung Gottes nur irgend der menschliche Verstand seine Geisteskraft an diesen, das ganze Leben bewegenden Fragen, erproben konnte. Bei aller Anerkennung der Verdienste dieses Großmeisters der griechischen Philosophie verhüllt er gleichwohl seine Lehren oft unter dem Schleier des Geheimnisses für das große Publikum und zeigt sich nicht immer fest und beständig in seinen Anschauungen, so daß ihm schon im Altertume von Cicero der Vorwurf gemacht wurde: Platos Unbeständigkeit zu besprechen, das würde zu weit führen.[1]) Abgesehen von der Rücksichtnahme auf die leicht verletzte Anschauung des Volkes von der Mythenwelt, spricht sich in diesem Schwanken möglicherweise die Überzeugung aus, daß der Mensch eben nur bedächtig vorwärts schreiten könne auf diesem Gebiete der transcendentalen Wahrheiten, zweifelhaft, ob nicht sein endlicher Geist ihn irreleite, wenn nicht Gott selbst seine Schritte lenkt.

Eine ähnliche Unsicherheit begegnet uns wiederholt in der alten Philosophie, und wenn Cicero, der selbst kein neues System geschaffen hat, sondern abwägend zwischen den einzelnen Philosophenschulen seine Stellung einnahm, hier aus der Ordnung der Dinge in der Welt nachweist, daß ein höchster Gebieter sie leiten müsse,[2]) so spricht er dort wieder seine ernsten Zweifel an der Stichhaltigkeit dieser Beweisgründe aus.[3]) Einen solchen Zweifel nun finden wir in der Schrift des Boëthius nicht einmal angedeutet, sondern mit

---

[1]) Jam de Platonis inconstantia longum esset disserere. Cic. de nat. deor. lib. I.

[2]) De leg. I. 7. Tusc. quaest. I. 28.

[3]) De nat deor. lib. I. 61; lib. III. 34, 35, 38.

Bestimmtheit leitet er alles auf Gott zurück und stellt ihn entschieden als ein persönliches Wesen hin, so daß hier der Einfluß des Christentums auf seine philosophische Gedankenentwicklung doch wohl durchleuchtet.

Von der Betrachtung der Dinge in der Welt aus geht Boëthius[1]) in einer ihm eigentümlichen Weise auf Gott zurück, um sein Dasein, seine Existenz dem menschlichen Verstande klarzulegen. Es existiert manches Unvollkommene in der Welt, davon überzeugt uns die Erfahrung. Alles mangelhaft Vollkommene kann nicht ohne ein vollendet Vollkommenes gedacht werden. Also ein höchstes Gut, dieses vollendet Vollkommene muß existieren. So weit entwickelt er an der einen Stelle seine Ansicht und erklärt, das höchste Gut sei das Seligsein.[2]) Im weiteren Verlaufe der Erörterung aber ist genau angegeben, wen er als absolut gut, als bonus schlechthin bezeichnet, und das ist Gott, der Urheber aller Dinge.[3]) Derselbe Gott ist jenes vollendet Vollkommene, jenes Seligsein: beatitudo.[4]) Fügen wir diese verschiedenen Stellen aneinander, so geben sie uns allerdings einen philosophischen Beweis für das Dasein Gottes, der sich aber noch nicht mit dem ontologischen deckt; denn Boëthius geht von der Beobachtung der Natur aus und führt auf ein höchstes vollkommenes Wesen hin. In der Ausführung jedoch steht er dem ontologischen Beweise nahe, weil auch hier die Idee eines Vollkommenen, eines absolut Guten vorausgesetzt wird.

Auch dem physiko-theologischen Beweise, welchen bereits

---

[1]) De cons. III. pros. 10.

[2]) Sed summum bonum beatitudinem esse definivimus. De cons. III. pros. 2.

[3]) Atqui Deus ipsum bonum esse monstratus est. De cons. III. pros. 12.

[4]) Liquido apparet ipsius boni et beatitudinis unam atque eandem esse substantiam. De cons. III. pros. 12.

Cicero[1]) ausführlich entwickelt hat, begegnen wir in der Konsolation, wenn wir lesen:[2]) die Welt ist aus verschiedenartigen Teilen zu einem einheitlichen Ganzen verbunden und wird jetzt als solches zusammengehalten. Dieses, sowie die bestehende Ordnung in den Veränderungen setzt einen voraus, der selbst bleibend diese Veränderungen bestimme: und diesen Einen nennen wir Gott.[3]) Zweifellosen Aufschluß über seine Stellung zum Christentume geben uns diese Erörterungen des Boëthius noch nicht, da wir ähnlichen Beweisen für das Dasein Gottes auch bei den heidnischen Philosophen begegnen; darum genüge es, die Ausführungen des Boëthius nur kurz anzudeuten.

Wer ist nun der „Gott" des Boëthius? Gott ist einer;[4]) er ist absolut gut,[5]) alles wissend;[6]) über alles Macht besitzend,[7]) ewig.[8]) Sollten diese Zeugnisse noch Zweifel übrig lassen, ob Boëthius in Gott ein persönliches Wesen anerkannt habe, so verweisen wir auf jene Sätze, in denen Gott eine Thätigkeit zugeschrieben wird, und für uns Menschen leuchtet dies am klarsten in der Weltregierung hindurch. Er lenkt

---

[1]) Tusc. quaest. I. 28, 29.

[2]) De cons. III. pros. 12.

[3]) Hoc usitato cunctis vocabulo Deum nomino. De cons. III. pros. 12.

[4]) Unus enim rerum pater est, unus cuncta ministrat. III. metr. 6. *Εἷς κοίρανος ἔστω εἷς βασιλεύς*. I. pros. 5. Diese Worte sind mit ausdrücklicher Bezugnahme auf Gott gebraucht.

[5]) Securo igitur concludere licet: Dei quoque in ipso bono nec usquam alio sitam esse substantiam. De cons. III. pros. 10. Da sich für diese und auch die anderen Sätze mehrere Belegstellen finden, möge es genügen, nur die eine oder andere der entscheidendsten hervorzuheben.

[6]) Infinita praeteriti ac futuri spatia complectens omnia in sua simplici cogitatione considerat. De cons. V. pros. 6.

[7]) Deum esse omnium potentem nemo dubitaverit. III. pros. 12.

[8]) Deum igitur aeternum esse commune judicium est. V. pros. 6.

die Welt,[1]) deren Urheber er ist;[2]) er ist der Vater der Dinge[3]) und sein Verhältnis zu den Menschen bewährt sich als ein so inniges, daß dieselben im Gebete sich mit ihm unterreden.[4]) Hierher sind auch alle jene längeren Abschnitte zu rechnen, in welchen er seine Gedanken über die göttliche Vorsehung eingehend erörtert, besonders in den letzten Büchern.

Gott ist einer und absolut gut.[5]) Da Boëthius nur dem Guten Substantialität zuschreibt, so daß nur das Gute allein existiert und erst infolge des Mangels dieser Eigenschaft vom Bösen gesprochen werden kann, so liegt es nahe, Gott als den Anfang und auch als das Ziel allen Lebens zu bezeichnen. Sollten wir aber dann nicht berechtigt sein, in dem Ausdrucke: amor,[6]) auf Gott angewendet, welcher der Natur ihre Gesetze gegeben hat, etwas mehr zu finden, als die φιλία des Plato,[7]) etwas mehr, als die äußerliche Ordnung, welche wir in der Welt erblicken. Auch in dem Naturgesetz, auf welches Boëthius hinweist, offenbart sich uns übrigens die Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen, ebenso wie seine Weisheit, und um so mehr sind wir berechtigt, diesen Ausdruck „amor" weitergehend, als ein sittliches Attribut uns zu erklären, weil Boëthius den Wunsch ausspricht, daß diese Liebe ähnlich das Verhältnis der Menschen zu einander regeln solle, also vernünftiger Geschöpfe, deren Willensfreiheit der Verfasser der Konsolation entschieden betont. Allerdings ist es noch weit von dieser Auffassung bis zu dem Worte:

---

[1]) De cons. III. pros. 12.

[2]) Auctor. III. metr. 6. Conditor orbis. I. metr. 5.

[3]) Rerum pater est. III. metr. 6.

[4]) Qui solus modus est, quo cum Deo colloqui homines posse videantur. De cons. V. pros. 3.

[5]) Oportet igitur idem esse unum atque bonum simili ratione concedas. De cons. III. pros. 11.

[6]) O felix hominum genus, si vestros animos amor quo coelum regitur regat. II. metr. 8.

[7]) Timaeus 32.

Gott ist die Liebe, in dem Munde eines heiligen Johannes.[1]) Boëthius versichert nun weiterhin: alles strebt dem Guten zu; Gott ist absolut gut, also hat alles sein Ziel und Ende in Gott. Wenn wir nun in der Konsolation die Worte lesen: Gott ist der Anfang und Gott ist das Ende,[2]) so wollen wir hierin noch keineswegs den gleichen Sinn finden, wie in den Sätzen der heiligen Schrift: Ich bin das Alpha und das Omega, Anfang und Ende, so spricht Gott der Herr,[3]) aber als Anklänge an die christliche Offenbarung dürfen wir jene Sätze doch wohl schon bezeichnen.

Und sei es immerhin, daß bei den alten Philosophen zuweilen ähnliche Ausdrücke sich finden, ja daß die Megariker sogar darauf ihr System gründen, allein bei Boëthius kehrt mit fester Bestimmtheit und Entschiedenheit immer der Gedanke wieder: Der persönliche Gott ist gut, ja er stellt dies als die konstitutive Eigenschaft Gottes hin,[4]) zwar in anderen Worten, aber dem Sinn nach übereinstimmend mit jenen christlichen Geisteslehrern, welche in der Aseität das Wesen Gottes erblicken, von dem für unseren Verstand wie vom Mittelpunkt der Sonne alle seine göttlichen Eigenschaften ausstrahlen; denn das Sein und das Gute sind unserem Verfasser identische Begriffe. Wenn nun Boëthius ohne jedes Schwanken betont: Gott ist absolut gut, oder Gott ist das Gute, wenn er von diesen Sätzen den größten Teil seiner Beweise für die Vorsehung und ihr Walten ableitet, so werden wir doch wohl einen Fortschritt der Philosophie erkennen müssen, und zwar einen Fortschritt, bei welchem der Einfluß der christlichen Offenbarung durchleuchtet. Fast unbewußt und nicht in der Absicht, theologische Erörterungen zu pflegen,

---

[1]) I. Joan. 4, 16.

[2]) Principium vector dux semita terminus idem. III. metr. 9.

[3]) Ego sum Alpha et Omega, principium et finis, dicit Dominus Deus. Apoc. 1, 8.

[4]) De cons. III. pros. 10.

drängen sich immer wieder diese Gedanken unserem Verfasser auf und es wird nicht geleugnet werden können, daß er in ihnen dem Christentume zum mindesten näher steht, als die alten Philosophen, welche in der Ausführung dieser Sätze schwankten, ja daß seine Anschauungen die christlichen sind, aber freilich verhüllt unter dem Schleier der philosophischen Ausdrucksweise.

Der Vorwurf polytheistischer Gesinnung ist noch nicht gegen Boëthius erhoben worden und dürfte wohl schwerlich jemals erhoben werden. Eher finden sich einzelne Sätze, die, losgetrennt von dem Ganzen, im pantheistischen Sinne gedeutet werden könnten. So vielleicht seine Darstellung, wie aus dem Vollkommenen das Unvollkommene herzuleiten sei, indem einzelne Vorzüge von dem ersteren sich ablösen.[1]) Allein dabei an die Emanationen der Pantheisten zu denken, verbietet die Entschiedenheit, mit welcher der Verfasser betont: Gott ist im Besitze unaufhörlichen und unteilbaren Lebens, welches er ohne Veränderung, ohne Wandel und Minderung in einem ewigen „Heute" umfaßt. Ausdrücke wie: Weltseele oder die ganze Natur (**natura rerum**)[2]) verletzen nicht, da Gott mit einer Klarheit der Entwicklung der Welt gegenübergestellt wird, daß wir über die Anschauung des Verfassers keinen Zweifel hegen können. Gott ist der Urheber,[3]) Gründer der Welt,[4]) der Vater aller Dinge;[5]) er leitet alles;[6]) seine Macht erstreckt sich über alles;[7]) so und ähnlich konnte niemand sprechen, der pantheistischen Ideen gehuldigt hätte.

Trotz dessen aber ist dieser Vorwurf gegen ihn erhoben

---

[1]) De cons. III. pros. 10.
[2]) De cons. IV. pros. 6.; II. pros. 5.; III. pros. 11.
[3]) De cons. III. metr. 6.
[4]) De cons. I. metr. 5.
[5]) De cons. III. metr. 6.
[6]) De cons. III. pros. 12.
[7]) De cons. III. pros. 12.

worden von Obbarius [1]) und Judicis de Mirandol, der sich wieder auf Obbarius beruft. Sätze wie: Jeder, der selig ist, ist Gott, der Natur nach zwar einer, aber nichts hindert, daß durch Anteilnahme sehr viele seien,[2]) daß alles, was ist, eines sei und daß dieses Eine selbst das Gute sei;[3]) wenn Boëthius ferner von einer Erlangung des Göttlichen spricht,[4]) so haben dergleichen Sätze wahrscheinlich das Urteil des Obbarius bestimmt, der es als boëthianische Lehre bezeichnet: Das höchste Gut wird mit uns geboren, es ist dasselbe wie Gott, und weil wir des höchsten Gutes teilhaftig sind, kann man dafür halten, daß wir alle Gott sind.[5]) Einige der angeführten boëthianischen Sätze bilden den Grundplan des Werkes, dem man im Mittelalter den Titel gab: „Aus den Hebdomaden". Gerade diese Abhandlung aber, gehöre sie nun dem Boëthius zu oder nicht, liefert den Beweis, daß eine christliche Deutung solcher Sätze sehr leicht möglich ist; denn an der Spitze lesen wir die ausdrückliche Erklärung: Die Dinge sind gut, aber sie sind nicht die Wesenheit des Guten, also nicht Gott selbst.[6]) Überdies hat der Verfasser der Konsolation die vernünftigen Geschöpfe bald näher, bald

---

[1]) Sententiae, quas de Deo in his de consolatione philosophiae libris exposuit, philosophae sunt et ejus pantheismum non religionem christianam indicant. Edit. introd. pag. XXXV.

[2]) Omnis igitur beatus Deus, sed natura quidem unus, participatione vero nihil prohibet esse quam plurimos. De cons. III. pros. 10.

[3]) Omne namque, quod sit, unum esse, ipsumque unum bonum esse paulo ante didicisti. De cons. IV. pros. 3.

[4]) Divinitatis adeptione. De cons. III. pros. 10.

[5]) Summum illud bonum nobiscum nascitur, est idem quod Deus et quoniam summi boni participes sumus, nos omnes Dii esse habemur. Proleg. edit. pag. XXVI.

[6]) Postulas, ut ex ebdomadibus nostris ejus quaestionis obscuritatem, quae continet modum quo substantiae in eo quod sint bonae sint, cum non sint substantialia bona, digeram et paulo evidentius monstrem. Quomodo substantiae bonae sint.

entfernter in Beziehung zu Gott gestellt, je nachdem es in dem Zwecke seiner Ausführung gelegen war, und dies beweist schon, daß nicht jedes Wort von der Vergöttlichung so streng aufzufassen ist, indem er an anderen Stellen wieder davon spricht, daß der Mensch Gott ähnlich werden könne,[1]) eine Ausdrucksweise, deren sich der Pantheismus nicht bedienen würde.

Wären nun jene Sätze der Konsolation, welche ausdrücklich das absolute Wesen und die abhängigen auseinanderhalten, uns nicht als Richtschnur gegeben für die Beurteilung einzelner pantheistisch klingender Ausdrücke, indem sie uns beweisen, daß Boëthius nicht daran dachte, für den Pantheismus Propaganda zu machen, so ist ohnedies noch zu beachten, daß damals gerade dieser Irrtum ebenso der philosophischen Wissenschaft, wie den Kreisen des Volkes ferne lag, also auch keine Gefahr vorhanden war, daß seine Worte von den Zeitgenossen mißverstanden würden. Boëthius selbst und ebenso seine Zeit hatte sich keineswegs für die Lehren der Stoa begeistert, daß etwa hier der Anknüpfungspunkt für pantheistische Ideen gesucht werden könnte. In den Tagen eines Amalrich von Bena und David von Dinanto, oder nachdem Spinoza in weiten Kreisen Anhänger gewonnen hatte, müßten solche Äußerungen bedenklich erscheinen, aber nur dann, wenn sie allein stünden und nicht durch die klare Zeichnung der Persönlichkeit Gottes und die Gegenüberstellung der abhängigen Wesen berichtigt würden. Um so ungefährlicher aber waren diese Sätze, da ähnliche Redewendungen in den christlich theologischen Kreisen der ersten Jahrhunderte ganz herkömmlich erscheinen und darum zu keinem Mißverständnisse Veranlassung geben konnten.

Im Anschluß an die Psalmenworte: Götter seid ihr und Söhne des Höchsten,[2]) ferner gestützt auf die Ausdrucks-

---

[1]) Ut consimilem Deo faceres. De cons. I. pros. 4.

[2]) Dii estis et filii excelsi. Ps. 81, 6.

weise des Apostels: In Gott leben wir, bewegen wir uns und sind wir, wie auch einige der heidnischen Dichter gesprochen haben: wir sind sein Geschlecht,[1]) einen Satz, an welchen der heilige Paulus seine weiteren Erörterungen anknüpft, oder solchen Ausführungen folgend wie: wer Gott anhängt, ist ein Geist mit ihm;[2]) und: die Verheißungen sind euch gegeben, damit ihr der göttlichen Natur teilhaftig werdet,[3]) glaubten die Kirchenväter sich berechtigt, ohne eine falsche Auslegung befürchten zu dürfen, sich ähnlicher Redewendungen zu bedienen. So belehrt uns Irenäus: Gott ist geworden, was wir sind, damit wir werden, was er ist;[4]) und Athanasius versichert: wie durch die Menschwerdung Gott sich vermenschlicht, so sind wir durch dieselbe vergöttlicht worden,[5]) wie auch die Kirche seit den ersten Jahrhunderten ähnlich beim heiligen Meßopfer zu beten pflegt.[6]) Derselbe Gedanke zieht sich durch das kirchliche Fühlen der Jahrhunderte hindurch in Bewunderung des Geheimnisses der Menschwerdung Gottes, deren Zweck auch Gregor von Nazianz dahin erklärt: auf daß ich soweit Gott werde, wie sehr jener Mensch geworden ist.[7]) Was der lebhafte Geist der Griechen tiefsinnig aufgefaßt, hat Eingang gefunden in die Ausdrucksweise der Theologie und selbst die nüchterne Überlegung des Lateiners nimmt durchaus keinen Anstoß daran, und wir lesen darum bei Leo dem Großen, daß wir Christen durch die Menschwerdung des Wortes der göttlichen

---

[1]) In ipso enim vivimus et movemur et sumus; sicut et quidam vestrorum poëtarum dixerunt: ipsius enim et genus sumus. Act. Ap. 17, 28.

[2]) I. Cor. 6, 17.

[3]) II. Petr. 1, 4.

[4]) Irenaeus adv. haer. 5, 1.

[5]) Athanas. orat. 4. adv. Arianos.

[6]) Ejus divinitatis esse consortes, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps. Ordo missae.

[7]) Ἵνα γένωμαι τοσοῦτον θεός, ὅσον ἐκεῖνος ἄνθρωπος. Gregor. Nazianz. Orat. theol. III. c. 19.

Natur teilhaftig geworden sind.[1]) Solche und ähnliche Sätze werden wiederum von den kirchlichen Schriftstellern in natürlicher Weise erläutert. So erklärt Cassian[2]) „ausdrücklich mit Berufung auf Psalm 81, 6., daß einzelne Worte in ihrer Grundbedeutung nur auf Gott bezogen werden können, in übertragenem Sinne aber auch zuweilen auf Menschen angewendet werden, und Gregor der Große noch hebt die Würde der Priester hervor, weil dieselben zuweilen als göttlich, zuweilen als Engel bezeichnet werden.[3])

Auf Grund dieser Stellen, welche sich bei anerkannten Vertretern der Kirchenlehre finden, und zwar nicht vereinzelt, sondern häufig genug, ohne daß sie Anstoß erregt hätten, im Hinblick auf die Zeit, in welcher Boëthius seine Konsolation geschrieben, eine Zeit, welche keine pantheistischen Ideen kannte, behaupten wir: niemand ist berechtigt, die Stellen bei Boëthius pantheistisch zu deuten, selbst wenn nicht schon andere klare Sätze desselben Verfassers eine solche Deutung verbieten würden. Überdies sei hier noch auf das Schwanken derer hingewiesen, welche die christliche Gesinnung des Boëthius bestreiten. Während einzelne, wie Obbarius, ihn des Pantheismus beschuldigen, sprechen ihm wieder andere die Ansicht zu, daß er die Ewigkeit der Materie ohne Gott gelehrt, oder in neuplatonischem Sinne neben der ersten, unnahbaren Gottheit noch in vermittelnder Beziehung zur Welt wenigstens eine zweite, das Fatum, anerkannt habe,[4]) Behauptungen, auf welche später noch genauer eingegangen werden soll. Es ist dies aber ein Beweis, wie leicht man dem Verfasser der Konsolation unrecht thun kann, wenn man

[1]) Agnosce, o Christiane, dignitatem tuam, et divinae consors factus naturae, noli in veterem vilitatem degeneri conversatione redire. S. Leo sermo I. de nativ.

[2]) De incarnat. Christi lib. III. cap. 2.

[3]) Nam in divinis eloquiis sacerdotes aliquando dii, aliquando angeli vocantur. Cap. 41. C. XI. qu. I. Decr. Grat.

[4]) Nitzsch, System des Boëthius. S. 62.

bei seiner Vorliebe für manche Redewendungen, die in den verschiedenen philosophischen Schulen gebräuchlich waren, in einem Werke, in welchem er vielfach auch seiner dichterischen Phantasie freien Spielraum läßt, seine Worte immer mit dem strengen Maßstabe messen will, der etwa bei juristischem Aktenmaterial angebracht erscheint.

Allein von einem barmherzigen, den Sündern gnädigen Gott erzählt uns Boëthius nicht, und so ist sein Gott nicht der Gott des Christentums! Dieser Einwurf wird gegen unseren Schriftsteller geltend gemacht.[1]) Es ist wahr, die Barmherzigkeit Gottes wird nicht ausdrücklich erwähnt, allein es lag nur im Plane des Verfassers, die Lehre von der Vorsehung philosophisch zu entwickeln, nicht aber ein vollständiges Bild dessen zu geben, was in seinem Geiste als die Idee der Gottheit eingezeichnet war. Allerdings kommt er an verschiedenen Stellen des Werkes, aber immer nur gelegentlich auf diese oder jene Eigenschaft Gottes zu sprechen. Daß aber infolge dessen ein bedeutsamer Punkt leichter übersehen werden konnte, als bei systematischer Anordnung, liegt auf der Hand. In einem theologischen Werke würden wir die Barmherzigkeit Gottes noch schmerzlicher vermissen, allein wir können dieselbe auch in der Konsolation herauslesen, wenn wir wahrnehmen, mit welcher Vorliebe der Verfasser immer und immer wieder betont: Gott ist absolut gut; und aus dem Begriffe der Güte leitet die Theologie die Barmherzigkeit ab als eine besondere Seite dieser Güte.

Deckt sich nun der Gottesbegriff, wie Boëthius denselben entwickelt, mit dem platonischen und besonders mit dem neuplatonischen, welchem unser Verfasser der Zeit nach näher stehen würde. Den Vertretern der letzteren Richtung, mit welcher die Gegner der christlichen Gesinnung des Boëthius diesen gern in Verbindung bringen, ist Gott unnahbar, unerkennbar: das Ureine. Selbst der νοῦς ist nicht mehr in

---

[1]) Nitzsch, S. 51.

diesem Ureinen, sondern tritt schon aus demselben heraus. Absteigend auf einer Reihe von Stufen treten dann die Mittelwesen ein, so daß die Welt von dem Ureinen weg in weite Ferne entrückt ist. Wäre dies die Anschauung des Boëthius gewesen, dann müßten wir aus seinem Werke Sätze streichen wie: Gott bezeichnet die Zeiten;[1]) er lenkt die Welt;[2]) er nimmt unsere Gebete entgegen;[3]) zwischen Gott und den Menschen besteht ein gewisser Verkehr;[4]) unsere Hoffnungen und Bitten werden nicht vergebens in seine Hand niedergelegt;[5]) er erhält die Guten,[6]) teilt Lohn und Strafe den Menschen aus.[7]) So mag Boëthius in einzelnen Ausdrücken an die Neuplatoniker erinnern, wenn er von der Urgottheit oder der ersten Gottheit,[8]) der absoluten Einfachheit,[9]) oder wiederum von Gott spricht, der in der Burg seiner Einfachheit thront,[10]) der das unnahbare Licht ist,[11]) allein bei all seiner Vorliebe für platonische Lehrbegriffe sehen wir hier nicht nur im Gegensatz zur alten Philosophie jedes Schwanken ferngehalten, sondern wir finden auch dieselben nur wieder, nachdem sie christlich modifiziert worden sind. Auch wir als Christen wissen, daß Gott in einem unzugänglichen Lichte wohnt, aber wir setzen hinzu: Durch die Offenbarung sind wir belehrt, daß er mit seiner Macht und seiner Liebe uns immer nahe bleibt; und diese Überzeugung finden wir auch im Werke des Boëthius unverkennbar ausgesprochen.

---

[1]) De cons. I. metr. 6.

[2]) De cons. III. pros. 12.

[3]) Da pater augustam menti conscendere sedem. III. metr. 9. Diese Worte berechtigen wohl zu der im Text dargestellten Auffassung.

[4]) De cons. V. pros. 3.

[5]) De cons. V. pros. 6.

[6]) De cons. IV. pros. 6.

[7]) De cons. V. pros. 6.

[8]) Prima divinitas. De cons. IV. pros. 6.

[9]) Simplicitas. De cons. V. pros. 6.

[10]) In suae simplicitatis arce. De cons. IV. pros. 6.

[11]) Inaccessa lux. De cons. V. pros. 3.

§. 13.

Gott und die Materie. Dualismus.

Zu allen Zeiten ist den Denkern der Gegensatz zwischen Geist und Materie aufgefallen, und nur oberflächliche Menschen versuchten es, denselben völlig zu verwischen, wie die alten Atomisten; und deren Grundsätze sehen wir ins praktische Leben übergetragen durch die Epikuräer. Fast möchten wir sagen, daß diesen Männern gegenüber ein edler Zug des Herzens sich kundgiebt, wenn einzelne Philosophen des Altertums ängstlich Geist und Materie voneinander fern zu halten versuchen. So gipfelte bei Plato das Streben nach Veredlung darin, den Geist möglichst frei zu machen von den Fesseln der Materie, des Körperlichen. Unter diesen Umständen ist es nicht zu verwundern, wenn dem Plato und seinen Anhängern Gott zu hoch stand, ihr Gottesbegriff allzu scharf geistig aufgefaßt wurde, als daß nach ihrer Anschauung Gott mit der Materie irgendwie auch nur in ursächliche Verbindung treten könnte, und so ergiebt sich ihre Auffassung: neben Gott ist noch die Materie ewig; Gott ist nicht ihr Urheber und darum nicht Weltschöpfer, sondern nur Weltbildner. Es ist dies immerhin ein Irrtum, der die Unbegrenztheit und Allgewalt Gottes einschränkt, aber ein Irrtum, welcher leicht, ehe Gott selbst gesprochen, das Feld behaupten und in seiner Ursache erforscht sogar von edler Gesinnung zeugen konnte.

Wir werden als Christen gewiß mit Freuden anerkennen, daß gerade die tiefsten Denker des Altertums mit der Leuchte des menschlichen Verstandes im Schöpfungsberichte zurückfinden übereinstimmend mit der Darstellung des Moses bis zu dem ersten Verse der Genesis. Auch Plato ist im Einvernehmen mit dem gotterleuchteten Führer des jüdischen Volkes über den Satz: alles war wüste und leer, und der Geist Gottes schwebte über den Gewässern. So weit führte

noch die eigene Gedankenkraft des menschlichen Geistes, durch ein edles Streben geläutert; aber den ersten Vers der heiligen Schrift fand Moses in keinem Werke menschlicher Weisheit vorgezeichnet: Gott schuf Himmel und Erde. Um diese Worte zu schreiben, mußte Gott selbst den Griffel des Moses führen; und es kann dieser Satz mit als ein Beweis der göttlichen Inspiration der heiligen Schrift gelten, da so weit kein geschaffener Geist mit seinem Denken reichte.

Im Plane des Boëthius lag es keineswegs, einen Schöpfungsbericht zu entwerfen; allein da er seine Ansichten über die göttliche Vorsehung entwickelte, ergab es sich von selbst, daß er wiederholt zurückgriff auf die Wirksamkeit Gottes bei Entstehung der Welt, weil dadurch sein Anteil an dem Geschick der erschaffenen Dinge begründet wurde. Am geläufigsten ist ihm, auf Gott bezogen, das Wort: conditor, und einmal wird in gleicher Bedeutung Gott: auctor genannt.[1]) Auf die Ausdrücke sator[2]) und princeps rerum[3]) wollen wir hier kein besonderes Gewicht legen, weil sie für die vorliegende Frage weniger Aufschluß geben können; denn die Bezeichnung „princeps“ wird auch von jenen auf Gott angewendet, welche auf ihn nur die bildende Form, nicht aber die bildungsfähige Materie zurückführen. Welche Bedeutung knüpfte sich nun in den Tagen des Boëthius an den Ausdruck conditor? Wir finden denselben als die gewöhnlichste Bezeichnung von den christlichen Schriftstellern der ersten Jahrhunderte angewendet, um das Verhältnis Gottes als des Schöpfers, zu der Welt, zu seinem Werke hervorzuheben. Von der lateinischen Übersetzung des Hirten[4]) anzufangen, be-

---

[1]) O stelliferi conditor orbis! De cons. I. metr. 5. Conditorem praesidere Deum scio. I. pros. 6. Conditis rebus antiquior. V. pros. 6. Auctorem Deum spectes. III. metr. 6.

[2]) De cons. III. metr. 9.

[3]) De cons. III. pros. 10.

[4]) Hermae Pastor. vis. 1. lib. I. cap. 3.

gegnet uns in den theologischen Schriften dieses Wort als der geläufigste Ausdruck, und es dürfte doch wohl etwas mehr als Zufall sein, wenn wir dasselbe auch in den Werken des Boëthius lesen.

Die eine oder andere Belegstelle aus den theologischen Schriften jener Tage soll genügen, und zwar seien solche aus christlichen Dichtern gewählt, welche dem Jahrhunderte des Boëthius ziemlich nahe stehen; denn auch unser Verfasser hat in seinen metrischen Stücken mit Vorliebe Gott als conditor orbis[1]) bezeichnet. So schreibt Prudentius in seiner Apotheosis: Factura est, nam condita et aucta probatur;[2]) und Sedulius nennt in seiner Vorrede zum carmen paschale Gott den conditor rerum. In der Abhandlung: „Brevis fidei christianae complexio“, welche vielfach dem Boëthius zugeschrieben wird und die Schöpfung aus nichts ausdrücklich hervorhebt, lesen wir das Wort conditor, einmal allerdings mit dem Zusatz gratiae, also gratiae conditor, aber auch in dieser Zusammenstellung zeigt es an, wie die unbedingte Ursächlichkeit mit diesem Begriffe sich in jenen Tagen verbunden. Wir lesen aber auch in jener Abhandlung, daß der Urheber (conditor) die Zahl der Engel nicht vermindert sehen wollte.[3]) Ebenso bedient sich der heilige Fulgentius des Ausdrucks condere, wenn er von Gott spricht: Deus qui potuit universa sola voluntate condere.[4]) Werden wir, auf diese Zeugnisse gestützt — und es sind dies nur wenige aus der Reihe der ununterbrochenen kirchlichen Überlieferung herausgegriffen — werden wir zu weit gehen, wenn wir dem Worte conditor eine specifisch christliche Bedeutung beilegen

---

[1]) De cons. I. metr. 5.

[2]) Aurelii Prudentii Clementis: Apotheosis v. 856. Editio Obbarii Tubingae 1845.

[3]) Angelorum numerum imminutum conditor noluit permanere. Brevis fid. christ. complexio.

[4]) Fulgentius. Ad Trasimundum lib. III. c. 35.

und an eine durch keine schon bestehende Materie beschränkte erste Ursache denken? Und sehen wir, wie Boëthius der kirchlichen Ausdrucksweise sich bedient, liegt dann nicht der Schluß nahe, daß auch der christliche Schöpfungsbericht ihm mindestens ebenso geläufig war, als die platonische Ewigkeit der Materie?

Noch schärfer als in dem unbestimmten condere drückt sich der christliche Schöpfungsbegriff in dem Worte creare aus. Nicht in der Absicht, den ersten Satz des apostolischen Glaubensbekenntnisses zu erläutern; denn ein näheres Eingehen auf kirchliche Lehrsätze finden wir keineswegs in dieser Schrift; sondern fast unbewußt, daß er damit über den Boden der philosophischen Spekulation hinausschreitet, welche Gott nur als den Bildner der Materie kennt, zeichnete seine Hand die Worte nieder: **Providentia dedit creatis a se rebus.**[1]) Je unbewußter dies geschehen ist, desto mehr gestattet es uns einen Schluß auf seine innere Gesinnung. Den Satz aber: **Deus creavit res** würden wir gewiß umsonst bei den alten Philosophen suchen: es ist ein christlicher Satz. Allerdings fehlt noch die Erläuterung **ex nihilo**, aber selbst ohne diese dürfte es nicht gut möglich sein, eine andere Deutung als die christliche dem Ausdruck **creare** unterzulegen. Dann auch gewinnen die Worte der Philosophie ihre volle Bedeutung, wenn ihr von Boëthius der Satz zugeschrieben wird, daß alle Dinge von Gott ihren Ausgang nehmen.[2]) Ein gleiches Resultat finden wir, indem wir an den zwölften prosaischen Abschnitt des dritten Buches eine kurze Schlußfolgerung anknüpfen. Boëthius leugnet an dieser Stelle die Substantialität des Bösen und zwar in folgender Gedankenreihe: Gott kann alles; das Böse aber kann er nicht; also hat das Böse keine Substantialität. Diese Schlußfolgerung wäre hinfällig, so-

---

[1]) De cons. III. pros. 11.

[2]) Unde omnia processerint. De cons. I. pros. 6.

bald unabhängig von Gott, als der ersten Ursache, eine ewige Materie existierte.

Für die Behauptung, daß Boëthius im entschiedensten Widerspruch mit dem christlichen Schöpfungsbericht stehe und für die platonische Auffassung eintrete, stützt man sich besonders auf das neunte Metrum des dritten Buches der Konsolation.[1]) Schon ein alter Kommentar, in einer Handschrift aus dem zehnten Jahrhundert gefunden, welche nach angefügter Notiz für einen uns unbekannten Bischof Bovo bestimmt war und nach Angelo Mai den Mönch Bruno von Corvey zum Verfasser hat, nimmt an einzelnen Ausdrücken dieses poetischen Abschnittes der Konsolation Anstoß.[2]) Es mögen nun in demselben immerhin zahlreiche Anklänge an den Timäus des Plato sich finden, aber trotz dessen lesen wir nichts, was direkt der christlichen Wahrheit widerspricht. Allerdings ist an dieser Stelle nur von der Bildung der Welt die Rede, aber damit noch keineswegs die Weltschöpfung ausgeschlossen. In Übereinstimmung mit den alten Vätern, welche bereits eine unbestimmte Periode zwischen Schöpfung und Ordnung der Welt annahmen,[3]) unterscheidet der menschliche Verstand zwei Akte bei Entstehung der Dinge, wie auch die heilige Schrift dieselben auseinander hält: Gott schuf die Materie und dann erst ordnete er dieselbe. Es ist wohl erlaubt, bei dem ersten Akt an die Materie ohne die bestimmende Form zu denken, mag man nun diese prima materia mit der Genesis tohu wabohu oder mit den Philosophen ὕλη nennen. Boëthius hebt (III. metr. 9.) freilich nur den zweiten Akt der Weltordnung hervor, ohne deswegen den ersten Akt, die Erschaffung der Materie, zu leugnen. Be-

---

[1]) Nitzsch, System des Boëthius. S. 53.

[2]) Peiper, Consol. phil. libri V. Einleitung S. XXXXI. Migne LXIV. col. 1239 sqq.

[3]) Wiseman. Zusammenhang zwischen Wissenschaft und Offenbarung. Regensburg 1866. S. 266.

sonders aber soll das Wort fingere und als Objekt zu demselben der Ausdruck materiae fluitantis opus verletzen.[1]) Aus einem Satze, welcher die Sache nicht klarstellt, da er keineswegs den Gegenstand der Besprechung erschöpfen soll, einen entscheidenden Schluß zu ziehen, ist immerhin gewagt; auf eine Stelle, einem poetischen Abschnitte entnommen, in welchem die dichterische Freiheit obwaltet, die keineswegs streng die Worte abzirkelt, sondern mehr den Wohlklang berücksichtigt, ein festes Endurteil aufzubauen, das ist um so weniger zu gestatten, als zahlreiche andere Sätze gegenüberstehen, und zwar in den genauer abwägenden prosaischen Stücken, welche zum mindesten mehr für die gegenteilige Ansicht sprechen. Wir würden, auf Gott angewendet, allerdings lieber condere finden, als fingere, während creare sich nicht in das Versmaß einfügen dürfte. Möglicherweise hat der Verfasser um des Wohlklanges willen fingere gewählt, da sonst in der Wortfolge pepulerunt condere die allzusehr gehäuften dunklen O und U Laute schwerfällig klingen müßten. Betrachten wir aber diese Stelle mit christlichem Auge, dann wäre es durchaus nicht schwer, aus dem anstößigen fluitans materia das tohu wabohu der heiligen Schrift herauszulesen.

Ex nihilo fit nihil: aus nichts wird nichts; dieser Satz findet sich allerdings bei Boëthius,[2]) aber in einer Verbindung, welche seinem leichtsinnigen Mißbrauche die Spitze abbricht. In welchem Sinne unser Verfasser sich desselben bedient, dies geht schon aus dem Abschnitte hervor, in den er eingefügt worden ist. Nicht um die Entstehung der Materie handelt es sich, sondern um den Nachweis: es giebt keinen Zufall, weil alles seinen triftigen Grund hat, wenn wir auch denselben nicht immer erkennen. Aus nichts wird nichts; dieser Satz ist eben nur die leicht mißverständliche,

---

[1]) Quem non externae pepulerunt fingere causae
Materiae fluitantis opus .... — De cons. III. metr. 9.

[2]) De cons. V. pros. 1.

allzu grobsinnliche Ausdrucksweise für die richtige Behauptung: es existiert nichts ohne seinen Grund. Führen wir die Erörterung zurück bis auf den Urgrund von allem, so würden wir sagen können: es giebt Wesen, welche den Grund ihrer Existenz nicht aus sich selbst herleiten: dies sind die Geschöpfe; sie setzen aber ein Wesen, den Anfang der Reihe voraus, welches den Grund seiner Existenz in sich selbst trägt; denn ohne ein solches Wesen, welches absolut und die Ursache der Dinge ist, würden wir schließlich annehmen müssen, daß entweder nichts existiert, und dies widerspricht der Erfahrung; oder daß es ohne Ursache existiert, dies aber wäre logisch unfaßbar: wir müßten dann das feste Gesetz der Logik umstoßen: setze in deinem Denken nichts ohne zureichenden Grund. Fügen wir nun für die Behauptung: aus nichts wird nichts, den Satz ein: nichts existiert ohne zureichenden Grund, so werden wir durchaus keinen Widerspruch des Boëthius mit dem christlichen Standpunkte finden.

Teilt aber unser Schriftsteller diese Auffassung? Auch abgesehen von dem Zusammenhange, in welchem nur der Mißbrauch des Wortes: Zufall, bekämpft werden soll, berechtigt uns der entscheidende Satz selbst zu der Behauptung, daß Boëthius der eben erörterten Deutung desselben nahestand. Ausdrücklich verwahrt er sich dagegen, — wenigstens ist dies die natürlichste Erklärung der Stelle[1]) — daß man dieses Axiom der alten Philosophie grobsinnlich deute, ja bei all seiner Verehrung für diese weicht er hier von derselben ab: jene erklärten den Satz ex nihilo fit nihil allerdings von dem materiellen Substrat und in dieser Auffassung wird er auch in unseren Tagen vielfach gemißbraucht; Boëthius aber

---

[1]) Nam nihil ex nihilo existere, vera sententia est, cui nemo unquam veterum refragratus est, quamquam id illi non de operante principio, sed de materiali subjecto: hoc omnium de natura rationum quasi quoddam jecerint fundamentum. De cons. V. pros. 1.

entscheidet sich im Gegensatz zu ihnen dafür: er gilt von dem wirkenden Urgrund (de operante principio). Auch die folgenden Sätze zwingen uns, nur diese Deutung als die Anschauung des Boëthius gelten zu lassen. Wenn etwas ohne bewegende Ursache entsteht, dann könnte man sagen, es sei aus nichts entstanden; das aber ist unmöglich;[1]) so spricht der Verfasser der Konsolation, und wiederum: nicht aus nichts ist es entstanden; denn es hat seine besonderen Ursachen;[2]) also aus nichts ist seiner Meinung nach dann etwas geworden, wenn der zureichende Grund für die Entstehung fehlt. Aus nichts wäre die **prima materia** der Scholastiker geworden, wenn der zureichende Grund der Entstehung, der Urgrund, fehlen würde, den wir in dem Willensakte des absoluten Wesens finden, welches den Grund seiner Existenz in sich trägt. Nach Boëthius aber kann es freilich nicht geschehen, daß ohne zureichenden Grund etwas entstehe oder existiere. So verwirft er jenes Axiom der alten Philosophie nicht, aber er erläutert es in christlichem Sinne.

Diesen Punkt mußten wir ausführlicher erörtern, weil mit Vorliebe die Zweifel am Christentume des Boëthius hier anknüpfen, und außerdem ist dies der Scheideweg, an welchem die alte Philosophie und die christliche Offenbarung sich trennen. In der Konsolation liegt nun allerdings kein theologisches Werk vor uns, allein wenn der Verfasser einige Schritte gethan hat über die scheidende Linie, so ist er mit dem Ausdrucke fingere noch nicht über dieselbe hinausgegangen, dagegen in den Worten condere und creare finden wir seine Fußtapfen bereits auf dem christlichen Gebiete.

---

[1]) At si nullis ex causis aliquid oriatur, id de nihilo ortum esse videbitur. Quod si hoc fieri nequit etc. V. pros. 1.

[2]) Non de nihilo est, nam proprias causas habet. V. pros. 1.

§. 14.

Die Vorsehung und das Fatum.

Für Boëthius bildete die Entwicklung seiner Ansichten über die göttliche Vorsehung den Ausgangspunkt seiner Schrift und nur beiläufig berührte er jene Lehrsätze, welche die Entstehung der Welt betreffen, während bei systematischer Darstellung die Frage nach dem Urgrund an die Spitze gestellt werden müßte. Die Existenz der Welt, welche den Grund ihres Seins nicht in sich selbst tragen kann, da überall ihre Veränderlichkeit und Abhängigkeit offen zu Tage tritt, ist genügend erklärt, wenn wir dieselbe zurückführen auf ein absolutes Wesen, den Urgrund. Ist aber die Welt einmal in ihrer Entstehung abhängig, so kann sie nicht in ihrer weiteren Existenz unabhängig, absolut werden, da sie nie den Grund des Seins in sich enthält, und es muß Gott, der sie geschaffen, noch weiter mit seiner Kraft und Weisheit über derselben walten. Dieses Eingreifen Gottes aber in die Geschicke der Welt fassen wir zusammen in dem Begriffe: die Vorsehung.

Um die Anschauung des Boëthius über diesen Punkt kennen zu lernen, verweisen wir auf die Unzahl der in seiner Konsolation zerstreuten Bemerkungen, welche das Walten der göttlichen Vorsehung ohne jeden Rückhalt bekunden. Gott lenkt die Welt,[1]) selbst beständig bewegt er alles,[2]) und zwar ist das Steuerruder die Güte Gottes,[3]) er erkennt, was einem jeden Wesen zuträglich ist,[4]) er behütet das Gute und ver=

[1]) De cons III. pros. 12.
[2]) De cons. III. metr. 9.
[3]) De cons. III. pros. 12.
[4]) De cons. V. metr. 9.

nichtet das Böse,[1]) teilt Lohn und Strafe aus;[2]) er nimmt unsere Gebete entgegen, enttäuscht nicht unsere Hoffnungen und Bitten[3]) u. s. w., alles das sind Sätze, wie sie in dieser Klarheit nur im Munde eines Christen erwartet werden können, und wenn immerhin die alte Philosophie auch hier so manche schöne Gedanken entwickelte, mit dieser Entschiedenheit finden wir nicht bei ihr die Überzeugung ausgesprochen, daß immer und überall die Hand der göttlichen Vorsehung waltet. Und sollten nicht diese Sätze noch an Bedeutung gewinnen, wenn wir bedenken, daß sie in den verschiedensten Teilen seiner Werke sich zerstreut finden, oft nur vorübergehend eingeschoben werden, gleichsam, wie wir heute sagen würden: sie sind ihm von selbst und fast unbewußt in die Feder geflossen.

Ausführlich finden wir die Lehre des Boëthius von der Vorsehung besonders in der zweiten Hälfte seines Werkes entwickelt, und zwar bildet dieselbe einen der Kernpunkte der ganzen Abhandlung, da es dem Verfasser darauf ankam, zu zeigen, daß er selbst in seiner traurigen Lage nicht das Vertrauen auf die göttliche Vorsehung verloren habe. Auf wessen Seite nun steht unser Anicier, auf der Seite Platos und seiner Anhänger oder auf der Seite der christlichen Offenbarung? Jener große Schüler des Sokrates, sowie alle, welche im Laufe der Zeiten sein System weiter entwickelt oder demselben sich angeschlossen haben, aber nicht, ohne es vielfach zu modifizieren, stimmen darin überein, daß sie zwischen dem Ureinen und der Welt eine größere oder geringere Anzahl von Mittelgliedern einschieben, mögen diese nun als untergeordnete Gottheiten, als Weltseele, als πρόνοια oder als νοῦς bezeichnet werden. Boëthius kennt in der entscheidenden Entwicklung nur zwei Namen: fatum und providentia; denn

[1]) De cons. IV. pros. 6.
[2]) De cons. V. pros. 6.
[3]) De cons. III. metr. 9; V. pros. 6.

wenn uns sonst noch das Wort fortuna begegnet, so ist dasselbe nur nebenbei erwähnt, indem der Verfasser sich dem gewöhnlichen Sprachgebrauche anschließt, ohne an den beweisenden Stellen sich irgendwie desselben zu bedienen. Fatum und providentia aber sind dem Anicier zwei verschiedene Namen, welche beide nur ein und dieselbe Sache oder zwei verschiedene Seiten derselben Sache bezeichnen: die ewige Vorsehung Gottes. Der ganze sechste prosaische Abschnitt des vierten Buches ist dieser Entwicklung gewidmet.

Zunächst ist wohl zu beachten, daß Boëthius den Satz an die Spitze stellt: alles Veränderliche hänge von dem unveränderlichen Geiste Gottes ab; und zwar spricht er diese Überzeugung in solch entschiedenen Worten aus, daß jede Ausnahme von vornherein ausgeschlossen ist.[1]) Gottes Wesen und Wirken ist eines, wird aber in verschiedenen Akten vom Menschen erfaßt, und so spricht der menschliche Verstand von providentia und fatum, obwohl Gott immer nur in der Burg seiner Einfachheit thront.[2]) In Gott ein und dasselbe, unterscheidet nur die menschliche Sprache das eine vom anderen.[3]) Vorsehung nennen wir diese Leitung des Veränderlichen, insofern sie im Geiste Gottes ruht, Fatum aber, wie sie in den wandelbaren Dingen sich zeigt und alles ordnet.[4])

---

[1]) Omnium generatio rerum cunctusque mutabilium naturarum progressus et quidquid aliquo movetur modo causas, ordinem, formas ex divinae mentis stabilitate sortitur. De cons. IV. pros. 6.

[2]) Haec in suae simplicitatis arce composita multiplicem regendi modum statuit. IV. pros. 6.

[3]) Qui modus quum in ipsa divinae intelligentiae puritate conspicitur, providentia nominatur: quum vero ad ea quae movet atque disponit refertur, fatum a veteribus appellatum est. De cons. IV. pros. 6.

[4]) Nam providentia est ipsa illa divina ratio in summo omnium principe constituta, quae cuncta disponit: fatum vero inhaerens rebus mobilibus dispositio, per quam providentia suis quaeque nectit ordinibus. Providentia namque cuncta pariter

In langen Sätzen, welche uns diese Auffassung des Boëthius wiedergeben, bleibt immer dasselbe Subjekt, nur seine Benennung wechselt zwischen Vorsehung und Fatum. Auch sei darauf aufmerksam gemacht, wie in der Entwicklung bei Boëthius sich die Ausdrücke wiederholen: providentia nominatur, dann: fatum appellatum est, und am Schlusse der ganzen Gedankenreihe: fatum vocatur, während es von der in Gott ruhenden providentia in dem entsprechenden Satzgliede heißt: providentia est; es ist die Vorsehung eben der Urgrund in der Weltordnung, während man vom Fatum spricht, insofern man den Wechsel des Geschehens mit dem menschlichen Verstande auffaßt.

Boëthius führt mit Sorgfalt das gegenseitige Verhältnis von Vorsehung und Fatum aus und auch die Folgezeit kommt oft auf seine Entwicklung zurück. Deswegen ist auch hier auf die Darstellung des Boëthius ausführlicher Rücksicht genommen worden. Allein es hätte dieser Ausführlichkeit nicht einmal bedurft, um alle Verdächtigungen wider unseren Verfasser zurückzuweisen, als stelle er in dem Fatum eine selbständige Macht Gott gegenüber. Ein einziger seiner Sätze müßte genügen, um ihn zu verteidigen: Gott bleibt es immer nach seiner Darstellung, in dessen Hand die Zügel der Weltregierung ruhen, mag er hier in einfacher, feststehender Weise die Geschicke durch die Vorsehung bestimmen, oder dort in viel gestaltender Weise durch das Fatum im zeitlichen Verlaufe ordnen, was er bestimmt hat.[1]) So-

quamvis diversa quamvis infinita complectitur, fatum vero singula digerit in motum locis formis ac temporibus distributa: ut haec temporalis ordinis explicatio in divinae mentis adunata prospectum providentia sit, eadem vero adunatio digesta atque explicata temporibus fatum vocetur. Quae licet diversa sint, alterum tamen pendet ex altero; ordo namque fatalis ex providentiae simplicitate procedit. De cons. IV. pros. 6.

[1]) Deus providentia quidem singulariter stabiliterque facienda disponit, fato vero haec ipsa quae disposuit multipliciter ac temporaliter amministrat. De cons. IV. pros. 6.

lange aber Gott der Mittelpunkt bleibt, von welchem alles abhängt, giebt es kein altheidnisches Fatum. Die Heiden stellten das Fatum über ihre Götterwelt so weit, daß sie beim Hades sogar ihre Gottheiten schwören ließen und daß kein Gebet nach ihrer Ansicht die Vorherbestimmung des Schicksals ändern konnte.[1]) Boëthius dagegen macht sein Fatum von Gott und dessen bestimmender Vorsehung abhängig und legt gerade auf das Gebet ein großes Gewicht. Um so weniger aber ist in seiner Entwicklung etwas Bedenkliches zu finden, als sogar ein heiliger Thomas sich derselben angeschlossen hat.[2]) Es fällt dem Verfasser der Konsolation bei seiner Vorliebe für die alte Philosophie allerdings schwer, den Ausdruck fatum zu verwerfen, aber er versucht, denselben so zu erläutern, daß er der christlichen Lehre nicht widerspricht; das Wort ist beibehalten worden, allein ohne seine antichristliche Bedeutung. Boëthius kennt kein Fatum, losgelöst von der prima divinitas, aber er giebt sich Mühe, dieses Wort zu retten, indem er es auf das innigste mit der einfachen Gottheit, mit der ewigen Vorsehung verknüpft, und das deutet auf einen christlichen Verfasser hin; oder wir werden nicht zu weit gehen, wenn wir wenigstens behaupten: deshalb sein Christentum geleugnet zu sehen, hat Boëthius nicht verdient.

Als Mathematiker mußte es unserem Verfasser nahe liegen, dieses Verhältnis von Vorsehung und Fatum unter dem bekannten Bilde des Kreises darzustellen, welches uns schon in den alten Philosophenschulen begegnet. Um einen

---

[1]) Fata nulla commoventur prece, non misericordia flectuntur non gratia. Seneca. Quaest. Natur. lib. II. 35.

[2]) Uno modo secundum quod est in ipso Deo et sic ipsa ordinatio effectuum vocatur: providentia. Secundum vero quod praedicta ordinatio consideratur in mediis causis a Deo ordinatis ad aliquos effectus producendos, sic habet rationem fati; et hoc est quod Böethius dicit in IV. de consolatione. Summ. theol. I. qu. 106. a. 2.

Mittelpunkt schließen sich verschiedene konzentrische Kreise umeinander. Der unverrückbare Mittelpunkt ist Gottes unwandelbarer Wille. Ohne dieses Bild mit Boëthius bis ins einzelne auszumalen, sei hier nur darauf hingewiesen, daß alle diese Kreise, mögen sich dieselben nun erweitern oder verengern, mögen dieselben als fatalis series oder als providentia bezeichnet werden, von dem Mittelpunkte abhängen, ja daß ein Kreis ohne diesen bestimmenden Mittelpunkt überhaupt nicht gedacht werden kann: und dieser Mittelpunkt ist hier Gottes entscheidender Wille. Zu demselben Endresultat führt uns das andere Bild, in welchem der Anicier seine Gedanken über die ewige Vorsehung klarzulegen sucht. Der Künstler trägt zunächst die Idee seines Werkes im Geiste und dann erst führt er an der Materie diese Idee nach und nach aus, aber so, daß die Idee, welche er in seinem Geiste entworfen hat, beständig bei der Ausführung die Hand leitet. Ähnlich können wir vielleicht sagen, daß die göttliche Vorsehung die Geschicke der Menschen bestimmt, sehen wir aber in einzelnen Fällen den Willen Gottes erst nach und nach in Raum und Zeit für unsere Fassungskraft zu Tage treten, so sprechen wir von dem Fatum. Gott aber bleibt dabei immer der wirkende Urgrund, und providentia wie fatum erscheinen, wenn wir viel zugestehen wollen, bei Boëthius fast wie causae secundae.[1]) Hätte der Anicier im Sinne der Alten das Fatum losgelöst von der prima divinitas und mehr oder weniger als eine selbständige Macht hingestellt, dann wären die Vorwürfe gerechtfertigt, die man gegen ihn erhebt; jetzt aber sollte es ihm eher als ein Verdienst im christlichen Sinne zugerechnet werden, daß er das Fatum, welches noch später in den Tagen Mohameds zu den schwersten Mißverständnissen Veranlassung gegeben hat, in feste Ver-

[1]) Deus providentia quidem singulariter stabiliterque facienda disponit, fato vero haec ipsa, quae disposuit, multipliciter ac temporaliter amministrat. De cons. IV. pros. 6.

bindung mit der ewigen Vorsehung oder mit dem Mittelpunkte aller dieser Kreise mit Gott selbst brachte.

Und doch wohl etwas mehr als Zufall ist es zu nennen, daß überall, wo das Herz spricht, ohne sich durch dialektische Formeln eingeschränkt zu fühlen, nicht einmal der Name des Fatums oder irgendwelche Hinweisung auf dasselbe ihm hemmend in den Weg tritt. Hierher sind alle Stellen zu rechnen, in denen er Gott als den Vater der Dinge, als Schützer der Guten bezeichnet, oder auf das Gebet und seine Kraft hinweist. Aus der Einheit und Ordnung in der Welt schließt er auf einen, der die Elemente zu einem Ganzen verbunden und dieses Ganze erhält. „Und diesen Einen nennen wir Gott."[1]) Gott hat die verschiedenen Dinge zu einem Ganzen der Welt verbunden, aber er erhält auch jetzt noch die Welt in dieser Vereinigung, also hier geht er ohne Schwanken bis zum Mittelpunkte zurück und bekennt ausdrücklich, daß die Zügel der Weltregierung in der einen Hand Gottes ruhen. Zu den schönsten Stellen des Werkes zählt das Gebet des Verfassers zu Gott, daß er ihm den Quell des Guten erschließe. Auch hier finden wir kein störendes Mittelglied, sondern das Menschenherz und Gott treten miteinander in Verbindung, ohne daß das Fatum irgendwie Gottes Macht hemmt oder unsere Hoffnungen lähmt.[2])

Nach diesen Erörterungen dürfte doch wohl der Vorwurf, daß unser Verfasser, ohne sich ausdrücklich dieser Bezeichnung zu bedienen, in dem Fatum eine secunda divinitas neben der prima divinitas der Vorsehung geschaffen habe, sich als nichtig erweisen.[3]) Boëthius führt an einer

---

[1]) Hoc, quidquid est, quo condita manent atque agitantur, usitato cunctis vocabulo Deum nomino. De cons. III. pros. 12.

[2]) Da pater augustam menti conscendere sedem,
Da fontem lustrare boni, da luce reperta
In te conspicuos animi defigere visus.
De cons. III. metr. 9.

[3]) Nitzsch, System des Boëthius. S. 62.

Stelle[1]) allerdings mehrere Mittelursachen für die Veränderungen in der geschaffenen Welt an, welche thätig sein können, ohne daß er selbst die eine oder die andere ausdrücklich als mitwirkend anerkennt: er überläßt es dem Leser, sich hierüber frei zu entscheiden. Wir lesen dabei von einer Weltseele, von dem Einfluß der Gestirne auf die Welt, von einer Kraft der Engel, ja sogar von verschiedener Sorgsamkeit der Dämonen, aber, wie gesagt, er zählt nur die vielfachen Ansichten auf, welche man über diesen Punkt schon vorgebracht hatte, selbst aber legt er auf kein Glied in dieser Reihe als ausschließlich oder überhaupt nur bestimmt geltend Gewicht, sondern ihm kommt es nur auf den Satz an: die Vorsehung ist die Idee der Geschicke des Wandelbaren im Geiste Gottes, das Fatum aber die Ausführung derselben in der Entwicklung der Geschöpfe. Das Wort „Dämonen" könnte uns befremden, aber wider ihren Willen müssen auch diese als Gottes Sklaven wirken. Selbst in der heiligen Schrift treten sie als Zeugen der Gottheit Christi auf, und wiederholt berufen sich die Kirchenväter auf die Macht des christlichen Namens über die Dämonen zum Beweise der göttlichen Kraft der Offenbarung. Als gute Mächte bezeichnet sie unser Verfasser deswegen durchaus noch nicht,[2]) und überdies mag in der lateinischen Sprache das Wort daemon sich nur auf die Engel der Verwerfung beziehen, aber im Griechischen, welches dem Anicier geläufig war, wurde dem Ausdruck δαίμων zuweilen eine weitere Bedeutung beigelegt: Geisteswesen über-

---

[1]) Sive igitur famulantibus quibusdam providentiae divinis spiritibus fatum exercetur seu anima seu tota inserviente natura seu coelestibus siderum motibus seu angelica virtute seu daemonum varia sollertia seu aliquibus horum seu omnibus fatalis series texitur: illud certe manifestum est immobilem simplicemque gerendarum formam rerum esse providentiam, fatum vero eorum quae divina simplicitas gerenda disposuit mobilem nexum atque ordinem temporalem. De cons. IV. pros. 6.

[2]) Nitzsch, System des Boëthius. S. 59. Anm.

haupt, ohne zu entscheiden, ob dasselbe zu den guten oder zu den bösen Engeln zu zählen sei. So finden wir bei Gregor von Nazianz[1]) eine Stelle, an welcher er von Dämonen spricht, sowohl von den wohlthätigen, als auch von den schadenbringenden. Allerdings führt er nur die Meinung der alten Philosophen an, aber weiter geht auch Boëthius nicht. Er spricht nur davon, daß nach der Ansicht mancher Menschen in einer Reihe verschiedener Mittelursachen möglicherweise auch die Dämonen einen Platz finden können, während der Verfasser selbst diese Frage nur im Vorbeigehen streift, ohne sich weder zustimmend noch ablehnend gegen dieselbe zu verhalten.

§. 15.

Das moralisch Böse.

Das unbedingte Walten der Vorsehung scheint keinen Platz übrig zu lassen für die Existenz des Bösen. Und doch ist der Kampf zwischen gut und böse offenkundig und zieht sich durch die ganze Geschichte des Menschengeschlechtes hindurch. Der parsische Dualismus, der seine Ausläufer in den syrischen Gnostikern und den Manichäern dem Christentum entsendete, ist Zeuge davon, wie ernst diese Zweifel an der Vereinbarkeit des Bösen mit dem Walten einer guten Gottheit aufgefaßt wurden. Das Christentum hat diese Zweifel gelöst, aber immer wieder sehen wir einzelne Sektenbildungen, wie die Priscilianisten und andere Ausläufer des Manichäismus bis ins Mittelalter hinein die Aufklärung, die ihnen über diesen Punkt geworden, verlassen und sich in ihren Träumereien verlieren. Welches ist nun die Auffassung des Boëthius? Nur eines erkennt er als Übel an, das moralisch Böse, während alles Mißgeschick dem guten Menschen seinen

[1]) Gregor. Nazianz. Orat. theol. I. gegen Ende.

inneren Wert nicht rauben und darum ihn nicht unglücklich machen kann. So urteilt auch der christliche Glaube, aber deswegen haben wir noch nicht das Recht, unseren Verfasser als Christen in Anspruch zu nehmen; denn er geht in dieser Auffassung noch keineswegs über das hinaus, was die alte Philosophie und insbesondere die stoische verkündete, die ihm allerdings sonst, besonders in der Ideenlehre, nicht sehr sympathisch ist.

Auf die Entstehung des moralisch Bösen geht der Verfasser nicht ausdrücklich zurück, er setzt es als vorhanden voraus, wenn er so oft in seinen Erörterungen, besonders im vierten Buche von schlechten Menschen (mali homines) spricht. Vielleicht ist es der entschiedene Gegensatz wider die manichäischen Darstellungen über diesen Punkt, der den Boëthius bestimmte, mit aller Kraft dem Bösen, welches er als vorhanden anerkennt, jede Substantialität abzusprechen. Gott, der absolut Gute, kann alles machen, nicht aber das Böse, also könne dieses nicht als Substanz existieren.[1]) Weit entfernt aber davon, den Begriff des moralisch Bösen deswegen über Bord werfen zu wollen, geht seine Erklärung dahin: durch das moralisch Böse verliert der Mensch sein Sein als Mensch, d. h. er entspricht nicht mehr seiner Bestimmung; er trägt noch den Schein eines Menschen, in Wirklichkeit aber sinkt er zum Tiere herab.[2]) Daran schließt sich eine Ausführung, die sogar etwas kleinlich erscheint, wie der Mensch durch die Leidenschaften zum Tiere herabgewürdigt wird, indem er für die einzelnen Fehler des menschlichen Herzens sich die entsprechenden Beispiele aus der Tierwelt aussucht.

---

[1]) Malum igitur nihil est, quum id facere ille non possit, qui nihil non potest. De cons. III. pros. 12.

[2]) Consequens est, ut omne, quod sit, etiam bonum esse videatur. Hoc igitur modo, quidquid a bono deficit, esse desistit, quo fit, ut mali desinant esse, quod fuerant, sed fuisse homines adhuc ipsa humani corporis reliqua species ostentat. De cons. IV. pros. 3.

Hätten wir eine theologische Schrift vor uns, dann würden wir allerdings die Hervorhebung der Erbsünde und mit Recht vermissen. Ja nicht einmal das Wort peccatum finden wir, welches den Theologen geläufig war, sondern gleichmäßig ohne jeden Wechsel hat unser Verfasser sich des Ausdrucks malum und der davon abgeleiteten Bezeichnungen bedient. Vielleicht gehen wir nicht zu weit mit der Behauptung: auch hier wieder zeigt sich das Streben des Aniciers, jeden Übergriff auf das theologische Gebiet zu vermeiden und nur niederzuschreiben, was ihm die Philosophie diktierte. Woher ist das (moralisch) Böse? Diese Frage hat der menschliche Verstand ohne besondere Erleuchtung nicht befriedigend zu beantworten gewußt, und wenn unser Verfasser nur philosophische Erörterungen in seinem Werke niederlegen wollte, dann hat derselbe noch am besten diese gefährliche Klippe, an der noch in den späteren christlichen Jahrhunderten so mancher Menschengeist gescheitert ist, dadurch umschifft, daß er weit von derselben abgehalten.

Ausdrücklich wird die Erbsünde allerdings nicht von Boëthius erwähnt; denn Sätze, wie „die Menschen vom Vaterlande verbannt" (homines a patria exules), oder „die meisten Menschen sind böse" (plures homines mali) decken sich noch keineswegs mit der christlichen Lehre von den Folgen des Sündenfalles unserer Stammeltern für das ganze Menschengeschlecht. Aber dennoch ist ein Platz für die Erbsünde auch im System des Boëthius frei geblieben. Nicht ohne Grund weicht er in der Beurteilung des moralisch Bösen von der platonischen Darstellung ab, und so gerne er sich sonst etwa solcher Redewendungen bedient, wie: der Mensch müsse sich bemühen, von den Fesseln des Körpers sich loszumachen, aber in dem Kernpunkte, in der Lehre: das Böse ruhe in der Materie oder in der Verbindung des menschlichen Geistes mit der Materie, einer Lehre, welche durch alle platonischen Schulen sich gleichmäßig hindurchzieht, hierin weicht unser Verfasser ganz entschieden von der alten Philosophie ab.

Das Böse wird ausdrücklich von ihm als eine Krankheit der Seelen bezeichnet;[1]) es besteht darin, daß der Mensch seine Natur verkenne und seine Bestimmung verfehle, aber eine Substanz, die neben Gott noch existiert, ist das Böse keineswegs und ebenso wird es nicht in platonischer Weise als nur in der Materie beruhend dargestellt. Die Erbsünde wird nun allerdings nicht genannt, allein Boëthius hat hier eine Lücke offen gelassen, wenn wir fragen möchten: Woher also dieses Abweichen der Menschen von ihrer Bestimmung? woher das Böse? und diese Lücke werden wir noch am leichtesten ausfüllen, wenn wir an die Erbsünde denken und den Grund der Abweichung von jenen platonischen Sätzen darin suchen, daß er es vermeiden wollte, mit der christlichen Offenbarung in direkten Widerspruch zu treten. In einem Werke, welches zur Rechtfertigung seines philosophischen Strebens verfaßt ist, sprechen solche Wahrnehmungen gewiß eher dafür, daß der Verfasser dem Christentum nicht fernstand.

Welches sind nun nach der Ansicht des Boëthius die Wirkungen des Bösen, da er das Wort Sünde geflissentlich zu vermeiden scheint? Bedenken könnte seine Darstellung im vierten prosaischen Abschnitte des vierten Buches erregen. Um zu zeigen, daß der Böse seine Strafe schon in sich selbst trage, führt er seine Beweise bis zu dem Satze fort, der Böse verdiene wie der Kranke mehr Mitleid als Haß.[2]) In christlichem Sinne würden allerdings auch wir sagen müssen: alle Menschen sollen wir lieben, auch den Sünder, und nur die Sünde selbst hassen. Allein wenn diese christliche Forderung möglicherweise unserem Verfasser vorschwebte, so entspricht seine Entwicklung derselben noch keineswegs. An anderen Stellen dagegen betont Boëthius so entschieden

---

[1]) Uti corporum languor ita vitiositas quidam est quasi morbus animorum. De cons. IV. pros. 4.

[2]) Non insequendi sed miserandi sunt, quorum mentes omni languore atrocior urget improbitas. De cons. IV. pros. 4.

die Zurechnung des Bösen, daß nicht daran gedacht werden kann, ihm die Ansicht unterzuschieben, als handle der Mensch aus innerer Notwendigkeit und verdiene deswegen trotz der Sünde nur Mitleid. Die menschliche Freiheit ist ihm über allen Zweifel erhaben [1]) und es gilt ihm dieselbe so hoch, daß er ausführlich den Nachweis liefert, wie sie keineswegs durch das göttliche Vorherwissen eingeschränkt werde. Lohn und Strafe teilt Gott aus und dies setzt wiederum die Zurechnung der menschlichen Willensentschließung voraus. Und genügen diese Zeugnisse nicht, dann sei auf Sätze verwiesen, wie: „Schlecht sind jene Menschen, welche mit Wissen und Willen das Gute verlassen und dem Laster sich zuwenden," oder: „die in Habsucht entbrennen," „sich an Betrügereien erfreuen," „in übermäßigem Zorne toben," „in unreinen Begierden versinken" u. s. w. [2])

Obwohl Boëthius die betreffende Bemerkung an die Lehre von der menschlichen Freiheit anknüpft und bei der Entwicklung der Hinweis auf die verschiedenen Grade der menschlichen Vollkommenheit überwiegt, so sei hier schon seiner eigentümlichen Klassifikation der Menschen nach ihrem sittlichen Werte gedacht und zwar deswegen, weil Boëthius dabei als die niedrigste Stufe die gänzliche sittliche Verdorbenheit hinzufügt, während wir aus den Schriften der Platoniker entnehmen, daß sie das Aufgehen in der Materie und die Unempfänglichkeit für alles Geistige als die tiefste Stufe bezeichnen. Seine hierher gehörigen Worte sind eben ein Zeugnis, daß für Boëthius das Böse doch noch etwas mehr bedeutete, als nach der platonischen Darstellung, und nicht etwa

---

[1]) Est (nostri arbitrii libertas) inquit, neque enim fuerit ulla rationalis natura quin eidem libertas adsit arbitrii. De cons. V. pros. 2.

[2]) Mali homines sunt, qui scientes volentesque bonum deserunt et ad vitia deflectunt. Avaritia fervent. . . Fraudibus gaudent. . . Ira intemperantes fremunt. . . Immundis libidinibus demerguntur. De cons. IV. pros. 3.

nur in der Verbindung des Geistes mit der Materie beruhte. Vier Klassen von Menschen werden an jener Stelle der Konsolation unterschieden. Am meisten bewahren ihre sittliche Freiheit jene, die sich in Erforschung der göttlichen Weisheit dauernd erhalten;[1]) schon weniger gelten die, welche sich schon mehr mit körperlichen Dingen befassen;[2]) noch tiefer stehen die Menschen, die gleichsam vom Irdischen wie an Gliedmaßen gefesselt werden;[3]) und endlich die letzte Stufe zeigt uns jene, welche in der Knechtschaft des Lasters die vernünftige Überlegung völlig verloren haben.[4]) Wir würden die Ansicht des Verfassers als etwa dahin gehend erklären. Sache des Philosophen ist es, Grund und Wesen der Dinge zu erforschen, also gewissermaßen den Zeugnissen der göttlichen Macht, Weisheit und Liebe nachzugehen und dies wäre, in philosophischem Sinne gedacht, auf welchen es in der Konsolation dem Verfasser ankommt, die edelste Beschäftigung. Andere dienen mit ihren Geisteskräften dem praktischen Leben, und vielleicht können wir dabei auch an das Trivium und Quadrivium als Vorhalle der höheren Weisheit denken; diese Kenntnisse aber tragen weniger dazu bei, den Geist des Menschen von den Fesseln des Bösen frei zu machen. Dann wieder finden sich manche, welche sich völlig vom Irdischen fesseln lassen, welche nur im Wirken für die Bedürfnisse dieses Lebens, für die Forderungen der Leiblichkeit, — dies dürfte etwa die entsprechendste Deutung der Worte sein, welche sich nicht gut in ähnlicher Fügung ins Deutsche übertragen lassen: **terrenis artubus ligantur**, — ihr Ziel und ihre Bestimmung erblicken.

---

[1]) Quum se in mentis divinae speculatione conservant. De cons. V. pros. 2.

[2]) Quum dilabuntur ad corpora. V. pros. 2.

[3]) Quum terrenis artubus ligantur. V. pros. 2.

[4]) Extrema vero est servitus, quum vitiis deditae rationis propriae possessione ceciderunt. De cons. V. pros. 2.

Bis hierher begegnet uns nur wieder, was an verschiedenen Stellen Plato angedeutet haben mag und Plotinus nach ihm ausgeführt in solcher Weise, daß die Darstellung des Boëthius nur als Nachbildung erscheint. Es sind eben jene drei Menschenklassen, welche Plotin in umgekehrter aufsteigender Ordnung einführt: die vollständig der Sinnlichkeit und dem Genuß ergebenen Menschen, dann die dem praktischen Leben und der bürgerlichen Tugend Dienenden und endlich jene, welche dem Lichte der Wahrheit sich ungeteilt zuwenden. Boëthius dürfte nun wohl gefühlt haben, daß in einer solchen Zusammenstellung kein Platz gegeben ist für die Verheerung, welche nach den Lehren des Christentums das Böse auf dem Gebiete des Seelenlebens angerichtet hat und soweit, wie es ihm möglich war, diesem Mangel abzuhelfen, ohne in ein fremdes Gebiet, die Theologie, hinüberzugreifen, hat er das Seinige gethan. Ein Theologe würde gesprochen haben: die Sünde zerstört das Leben der Gnade; philosophisch gefaßt lautet dieser Satz: der Mensch geht für seine geistige Bestimmung verloren, ja er verfällt sogar vielfach gänzlich der sittlichen Verdorbenheit. Übrigens ist der Gedanke: wer Sünde thut, ist ein Knecht der Sünde, durchaus christlich [1]) und schon vom heiligen Augustinus weiter ausgeführt worden: der böse Christ ist ein Knecht und zwar Knecht nicht nur eines, sondern so vieler Herren, als Laster über ihn herrschen.[2]) Ebenso hat zwar Plato ein großes Gewicht auf die zum Bösen hinabziehende Leiblichkeit gelegt, aber wer will, kann in den betreffenden Worten des Boëthius auch Schriftstellen wiederfinden, wie: der Leib, welcher verweslich ist, beschwert die Seele und die irdische Einwohnung drückt den vieles denkenden Geist nieder,[3]) oder die Worte des hei-

[1]) Omnis, qui facit peccatum, servus est peccati. Joa. 8, 34.
[2]) St. Augustini de civ. Dei IV. 3.
[3]) Corpus quod corrumpitur aggravat animam et terrena inhabitatio deprimit sensum multa cogitantem. Sap. 9, 15.

ligen Paulus: der irdische Mensch faßt nicht, was des Geistes Gottes ist.[1])

Trotz dessen soll nicht geleugnet werden, daß auf die obige Darstellung unseres Verfassers die Kenntnis der platonischen Philosophie einen entscheidenden Einfluß ausgeübt hat, selbst was die Wortfassung betrifft; denn sobald wir lesen: **terrenis artubus ligantur**, werden wir an die platonische Anschauung erinnert, nach welcher die Fesseln des körperlichen Lebens die Ursache der Unvollkommenheiten der Seele sind. Aber wenn nach der Lehre dieses griechischen Philosophen die Seele des Menschen von einer doppelten Leiblichkeit umhüllt werden konnte, von einer höheren ätherischen, deren sie sich erfreute, ehe sie an den Körper gebunden wurde, und dann von dieser irdischen Leiblichkeit, welche nur hemmend wirkt und den Menschen nicht zur Anschauung des ewigen Lichtes gelangen läßt, wenn ferner nach der Ansicht Platos das Böse, Unvollkommene in der Verbindung der Seele mit dem Körper zu suchen ist und folgerichtig in der Abstufung der Sittlichkeit mit denen schließen mußte, die nach keiner Seite hin von diesen irdischen Fesseln sich frei gemacht haben, erkennt Boëthius, allerdings ohne den Namen der Sünde zu nennen, dennoch an, daß auch über die letzte platonische Stufe hinaus das moralisch Böse zerstörend wirken könne, und darum sprach er von einer vierten Menschenklasse, welche noch tiefer gesunken ist. Ebenso deutet er mit keinem Worte an, daß der Mensch erst völlig frei sein müsse von der irdischen Leiblichkeit und jene ätherische Leiblichkeit, — eine Bezeichnung, die allerdings noch nicht Plato, sondern erst später Proklus gebrauchte, — angenommen haben müsse, um in vollen Zügen Gottes Weisheit aufzunehmen und zur wahren Freiheit des Geistes zu gelangen, die übrigens für unseren Boëthius darin besteht,

---

[1]) **Animalis autem homo non percipit ea, quae sunt spiritus Dei. I. Cor. 2, 14.**

daß der Mensch sich von Gott zügeln lasse und seiner Gerechtigkeit sich unterwerfe:[1]) dies sind Abweichungen, welche sich bei einem Christen leicht erklären, während Boëthius, wenn er dem Christentum gleichgültig oder gar feindselig gegenübergestanden hätte, bei seiner Vorliebe für platonische Ideen gewiß gerade hier gern an diese angeknüpft haben würde. Oder hätte es dann wohl einen besseren Trostgrund für ihn geben können, als daß er jetzt von dieser hemmenden Leiblichkeit durch die Vorsehung erlöst und zur höheren Freiheit im platonischen Sinne, zum ätherischen Leben berufen werden sollte?

§. 16.

Die göttliche Allwissenheit und die menschliche Freiheit.

Am wertvollsten und nicht ohne Einfluß auf die Lösung dieser Schwierigkeit in den Tagen der Scholastik ist die Darstellung des Boëthius über das Verhältnis der göttlichen Allwissenheit zur menschlichen Freiheit geworden. Die beiden Sätze: Gott weiß alles, auch die zukünftigen Willensentschließungen der mit Freiheit ausgerüsteten Geschöpfe, und doch kann der Mensch im einzelnen Falle sich dann noch frei für das eine oder andere entscheiden, scheinen im ersten Augenblick sich nicht so leicht miteinander vereinigen zu lassen. Auch diese Frage hat schon unter den Philosophen besonders einen Proklus beschäftigt, allein viel eingehender und klarer behandelt Boëthius dieselbe. Wohl unbewußt standen jene Männer der weltlichen Wissenschaft in der Zeit nach Christus schon unter dem Einfluß christlicher Ideen, wenn sie in ihren Systemen zu vermeiden suchten, was die Majestät

---

[1]) Cujus (Dei) agi frenis atque obtemperare justitiae summa libertas est. De cons. I. pros. 5.

Gottes beschränkt haben würde und andererseits doch wieder nicht den Menschen unter dem Gesetze einer inneren Notwendigkeit handelnd darstellen wollten, um ihn nicht der Verantwortlichkeit für seine Werke zu entbinden. Die eine Lösung nun, welche versucht werden könnte, und wie Boëthius versichert, versucht worden ist, verwirft unser Verfasser. Man glaubte, dieser Schwierigkeit aus dem Wege gehen zu können durch folgende Darstellung: Das freie menschliche Wirken sei die Ursache, und das göttliche Vorherwissen die Folge, welche sich daran knüpfe. Unter den verschiedenen Gründen, welche Boëthius dagegen geltend macht, ist wohl einer der entscheidende und durchschlagende, daß auf diese Weise das ewige Wissen Gottes abhängig dargestellt wird von der menschlichen, also geschöpflichen Willensentschließung.[1])

Zwei Einwendungen sind zu überwinden. Von dem zufällig Geschehenden könne Gott auch nicht ein bestimmtes Wissen, sondern nur eine unbestimmte Meinung haben.[2]) Diesem ersten Einwurf gegenüber führt er, durch mehrere Beispiele von der Sinnenwahrnehmung ausgehend und auf die Geisteserkenntnis überleitend, den Satz durch, daß die Art des Erkennens sich nicht nach dem gewußten Objekt, sondern nach dem wissenden Subjekt bestimme.

Gott, als die *absolute* Intelligenz, überschaue alles wie mit einem Blicke.[3]) Jedes Urteil ist nun ein Akt des Urteilenden und so ist der Wert desselben also die Übereinstimmung mit der Wirklichkeit nach dem eigenen Urteilsvermögen des Erkennenden abzumessen. Dieses Urteilsvermögen

---

[1]) Quam praeposterum est, ut aeternae praescientiae temporalium rerum eventus causa esse dicatur. De cons. V. pros. 3.

[2]) Si necessitas desit, minime praesciri; nihilque scientia comprehendi posse nisi certum. De cons. V. pros. 4.

[3]) Uno ictu mentis *formaliter* cuncta prospiciens. V. pros. 4. Supergressa universitatis ambitum ipsam illam simplicem formam pura mentis acie contuetur. De cons. V. pros. 4.

aber ist bei Gott das höchste und zweifellos zuverlässig, und darum weiß er alles bestimmt, auch das Zufällige.[1])

Gott ist das Wissen, die alles schauende Weisheit. Dieser Satz wäre allerdings gerettet in dem scheinbaren Widerstreit des ewigen göttlichen Vorhersehens und der freien Willensentschließung des Menschen. Aber es galt noch die andere Schwierigkeit zu lösen. Gott weiß das Geschehende bestimmt, also muß es geschehen, und es hängt nicht mehr der einzelne Akt des Geschöpfes von dem frejen Willen desselben ab. Es muß geschehen! Allerdings, es ist notwendig, wenn wir dieses Wort „notwendig" beziehen auf die göttliche Kenntnis, aber es geschieht frei und unabhängig von seiten des Menschen, so erklärt unser Verfasser und führt dies dann noch weiter aus: Man müsse das Wort notwendig in einem doppelten Sinne verstehen lernen. Entweder heiße es einfach, schlechthin: notwendig, weil es in der Natur, in dem Wesen eines Gegenstandes begründet liege und ganz gewiß sich erfülle, wie z. B. wenn wir sagen: alle Menschen sind sterblich; oder es sei bedingt notwendig, so wenn ich bestimmt weiß, daß jemand geht, geschieht dies gewiß; aber jener, der geht, handelt frei und von meinem Wissen nicht beeinflußt.[2])

Ferner stehen beim bedingt Notwendigen das erkennende Subjekt und das erkannte Objekt nicht in dem Verhältnis, wie Wirkung und Ursache, daß das eine von dem anderen abhängig sei, entweder der Mensch in seinen freien Entschließungen von dem Vorherwissen Gottes, und dann wäre die Lehre von der Willensfreiheit untergraben, oder Gottes Wissen von dem Akte des Menschen; denn eine solche Annahme

---

[1]) Nam quum omne judicium judicantis actus existat, necesse est, ut suam quisque operam non ex aliena, sed ex propria potestate perficiat. De cons. V. pros, 4.

[2]) Duae etenim sunt necessitates simplex una, veluti quod necesse est, omnes homines esse mortales, altera conditionis, ut si aliquem ambulare scias, eum ambulare necesse est. De cons. V. pros. 6.

würde der ewigen Majestät Gottes zu nahe treten, sondern dieses Verhältnis gleiche mehr der Wechselbeziehung, wie sie zwischen einer Sache und dem Zeichen derselben bestehe. Noch könnte das Wort „Vorher"wissen Gottes die menschliche Freiheit zu beschränken scheinen, allein bei Gott giebt es kein Gestern und Morgen, sondern nur ein ewiges Jetzt, und in diesem Sinne erläutert Boëthius den Satz: Gott ist ewig, d. h. er ist im vollkommenen und gleichzeitig (simul) völligen Besitz unendlichen Lebens. Keine Veränderung berührt ihn und alle Veränderungen, die sich in der Schöpfung vollziehen, liegen immer vor seiner Kenntnis.[1]) Auf diese Entwicklung hin knüpft er jene Unterscheidung, die oben angeführt worden ist, des einfach und des bedingt Notwendigen an, so daß das Vorherwissen oder vielmehr das Vorsichsehen Gottes notwendig in Gott ist, aber nicht die freie Willensentschließung des handelnden Geschöpfes beeinflußt.[2])

Auf diese Weise tritt der Verfasser für die Freiheit des menschlichen Willens ein, ohne deswegen an der Allwissenheit Gottes zu rütteln. Es soll nun immerhin Proklus in seinem Werke de providentia et fato auch diese Frage berührt haben, allein mit solcher Ausführlichkeit und Liebe finden wir dieselbe nicht behandelt. Unser Verfasser fühlte sich allerdings nicht berufen, ausdrücklich christlich-theologische Lehrsätze mit in sein Werk zu verflechten, aber es leuchtet doch wohl in der Konsolation das Streben hindurch, dem menschlichen Verstande wenigstens einige der Schwierigkeiten aus dem Wege zu räumen, welche seinen Geist leicht bis

[1]) Deo semper aeternus ac praesentarius status: scientia quoque ejus omnem temporis supergressa motionem in suae manet simplicitate praesentiae infinitaque praeteriti et futuri spatia complectens omnia quasi jam gérantur in sua simplici cognitione considerat. De cons. V. pros. 6.

[2]) Unde non praevidentia, sed providentia potius dicitur. De cons. V. pros. 6.

zum Widerspruche gegen die Religion beeinflußen konnten und wiederholt schon beeinflußt haben. Gewiß verdient dieser Versuch, mit Hilfe der aristotelischen Dialektik eine Frage zu lösen, welche tief in das Leben der Herzen einschneidet, alle Beachtung und um so mehr, wenn wir sehen, wie diese Erörterungen einen großen Teil seines Werkes, das volle fünfte Buch einnehmen. Wer durch seine Beweisführung nicht befriedigt wird, möge nicht vergessen, daß wir Gottes ewige Weisheit mit dem Maßstabe menschlicher Dialektik nicht erreichen, unter allen Umständen aber sei dem Bemühen unseres Verfassers auch im christlichen Sinne unsere Anerkennung gezollt.

§. 17.

Der Mensch. Sein Ziel und Ende.

Die vielfach so tiefsinnige platonische Auffassung hat ihre Anziehungskraft auf Boëthius nicht verfehlt, besonders dort, wo es sich um die Schilderung des Geisteslebens handelt. Ein poetischer Hauch durchweht die Darstellung des griechischen Philosophen und so erklärt es sich, daß auch Boëthius mit Vorliebe sich platonischer Redewendungen bedient, wir können wohl sagen, ohne zu ahnen, wie streng man später einmal seine Worte abzirkeln würde. Wenn nun bei Plato sich manche Stelle findet, welche an eine Präexistenz der Seele erinnert, so hat auch dieser Philosoph seine Lehre mit Vorliebe in dichterische Worte gekleidet. Aber doch, es mag dieselbe für Plato etwas mehr gewesen sein, als nur ein allzu lebhafter Wiederhall der Völkerüberlieferungen von dem goldenen Zeitalter und seinem entschwundenen Glücke, ja es sollen die Gedanken der indischen Völker nicht ohne Einfluß geblieben sein auf die platonische Auffassung, allein die Worte des Boëthius, auf die man sich beruft für den Vorwurf, daß er hier von der christlichen Lehre

abgewichen sei, lassen sich erklären, ohne daß eine Präexistenz der Seelen herausgelesen werden müßte.

Zuerst spricht der Mönch Bruno von Corvey davon, daß in der Konsolation die Präexistenz der Seelen gelehrt werde. Aus seinen Worten erhellt, daß er diese Lehre im zweiten prosaischen Abschnitte des fünften Buches gefunden zu haben glaubt, in welchem Boëthius die Menschen klassifiziert und von solchen spricht, die sich in der Anschauung des Göttlichen erhalten, während andere wiederum zur Tiefe sinken, je mehr sie sich mit dem Irdischen befassen.[1]) Allein in jenen Sätzen ist noch keineswegs die Präexistenz der Seelen ausgesprochen, sondern, wenn man eine andere Erklärung nicht gelten lassen will, höchstens die Erinnerung an die Tage der Unschuld des Menschengeschlechtes zu finden, wo noch kein Zwiespalt die Menschen ihrer höheren Bestimmung für das Göttliche entfremdet hatte.

Andere finden die Präexistenz der Seelen in zwei metrischen Abschnitten ausgesprochen.[2]) Allerdings ist an den betreffenden Stellen der Überzeugung Ausdruck gegeben, daß der Körper die Schwungkraft des Geistes lähme,[3]) allein wenn der Dichter seine Gedanken in ein poetisches Gewand kleidet und oft bilderreich dieselben niederzeichnet, so erklärt sich

---

[1]) Hoc de ipsis intelligi vult, quod minime recipit fides christiana, eas videlicet a prima sui conditione in coelo positas ex contemplatione mentis divinae beate vixisse, deinde quasdam ex his in corpora humana delapsas iterum post resolutionem corporum terrenis purgatas vitiis originem suam repetere et in coelum redire. Cf. Migne LXIV.

[2]) Quae de Providentia Boëtius in Consolatione philosophiae scripserit. Nannet. 1865.

[3]) Non omne namque mente depulit lumen
Obliviosam corpus invehens molem. — De cons. III. metr. 11.
Sed mens caecis obruta membris
Nequit oppressi luminis igne
Rerum tenues noscere nexus. — De cons. V. metr. 3.

aus diesem Umstande schon genügend seine Darstellung. Überdies finden wir selbst bei Kirchenschriftstellern Sätze, welche die Meinung der Präexistenz der Seelen zu enthalten scheinen, und wenn auch Augustinus seine Ansicht über diesen Punkt mit der Kirchenlehre vollkommen in Einklang gebracht hat, so läßt sich dies von Synesius und Nemesius nicht mit gleicher Bestimmtheit behaupten. Außerdem will der eine eine solche Anschauung in diesem, der andere wieder in jenem Satze des Boëthius gefunden haben und auch dieses Schwanken zeigt schon, wie bedenklich es ist, besonders auf dichterisch gehaltene Stellen feste Beweise gründen zu wollen. Unter allen Umständen aber kann nicht der Nachweis geliefert werden, daß Boëthius mit diesen Sätzen sich in bewußten Gegensatz zur Kirchenlehre gestellt hat.

Dem Ursprunge der menschlichen Seele ist Ziel und Ende derselben gegenüberzustellen. Handelt der Mensch in seinem Leben, wie Boëthius so entschieden betont, mit Willensfreiheit, so schließt sich von selbst die Überzeugung an, daß seine Werke ihm zugerechnet werden und entweder Lohn oder Strafe von Gott erwartet werden müsse. Der Gute trägt seinen Lohn, der Böse seine Strafe in sich; dieser philosophische Gedanke, der auch in der christlichen Ethik bei der Lehre vom Gewissen wiederkehrt, würde aber nicht genügen, um alle Zweifel der Menschen zu lösen. Auf Erden sehen wir nun gar oft den Guten vom Unglück verfolgt, während der Böse triumphiert und so ist auf ein anderes Leben über diese Welt hinaus zu schließen, wo all diese scheinbaren Ungerechtigkeiten ausgeglichen werden. Die Seeele ist unsterblich; dieser Satz bildet aber die Voraussetzung für eine Vergeltung über das Grab hinaus. Allerdings wurde diese Unsterblichkeit der Seele besonders schon von Plato ausdrücklich verteidigt in seinem Phädon und es soll das Verdienst des griechischen Philosophen nicht geschmälert werden. Wie aber alle menschliche Beweisführung nicht jedes Schwanken ausschließt, so erklärt Cicero in Rücksicht auf diesen Punkt, daß

seine Zweifel an der Unsterblichkeit der Seele wieder beginnen, sobald er den Phädon des Plato aus der Hand gelegt habe.[1])

Dem gegenüber kann es gewiß nur wohlthuend berühren, mit unbedingter Entschiedenheit die Unsterblichkeit der Seele von Boëthius hervorgehoben zu finden. So nennt er den menschlichen Geist unsterblich, um zu beweisen, daß man das Glück des Menschen nicht mit dem kurzen Maßstabe des irdischen Lebens bemessen könne.[2]) Die Seele, welche ein gutes Bewußtsein besitze, strebe frei vom irdischen Körper zum Himmel.[3]) Endlich lesen wir im vierten prosaischen Abschnitt des zweiten Buches eine Stelle, die vielleicht dann erst vollkommen von uns in ihrer Bedeutung gewürdigt werden dürfte, wenn wir die christliche Gesinnung des Verfassers voraussetzen. Aus sehr vielen Beweisgründen ist dem Anicier klar, daß die Seelen der Menschen in keiner Weise sterblich sind.[4]) Er spricht sich hier 1) mit einer Entschiedenheit aus, wie sie sonst im ganzen Werke uns nur selten begegnet, mit einer Sicherheit, wie sie bloß menschliche Beweisgründe kaum geben würden; und 2) dürfte das Wort „sehr viele" Beweisgründe (permultae demonstrationes) doch wohl, trotz der schönen Entwicklung des Plato in seinem Phädon noch über diesen hinausgehen und sich am natürlichsten erklären, wenn wir den philosophischen Deduktionen das Wort der Offenbarung hinzugefügt denken. Kurz, es ist nicht unmög-

---

[1]) Nescio, quomodo dum lego assentior; quum posui librum et mecum ipse de immortalitate animorum coepi cogitare: assensio omnis elabitur. Tusc. quaest. I. 11, 24.

[2]) Neque enim est aliquid in tam brevibus vitae metis ita serum, quod exspectare longum immortalis praesertim animus putet. De cons. IV. pros. 4.

[3]) Bene sibi mens conscia terreno carcere soluta coelum petit. De cons. IV. pros. 4.

[4]) Insitum (tibi) permultis demonstrationibus scio mentes hominum nullo modo esse mortales. De cons. II. pros. 4.

lich, daß der christliche Glaube hier die Worte des römischen Philosophen beeinflußt habe, und diesen Erörterungen gegenüber verschwindet fast der Einwand, welcher sich auf das Schweigen des Verfassers stützt, daß von keiner Auferstehung des Leibes bei ihm die Rede sei;[1]) denn um eine solche zu lehren, genügte allerdings die Philosophie nicht; hier konnte nur die Offenbarung den Schleier von unserer Zukunft heben. Im Plane unseres Verfassers aber lag es überhaupt nicht, die christliche Glaubenslehre zu erörtern. Überdies behandelt er die einschlägigen Fragen nicht erschöpfend, sondern vorübergehend erwähnt er dieselben, da sie nur ein Mittelglied im Ganzen seiner Beweisführung bildeten.

In schöner Darstellung entwickelt unser Verfasser die Gedanken: Reichtum, Ehrenstellen und irdisches Wohlergehen sind nicht das rechte Glück der Menschen, sondern alle diese Dinge enthalten nur einen falschen Schein des Glückes. Gott allein ist das volle Seligsein und der Quell alles Guten. Er macht auch uns gut und glücklich; in ihm ist die Wahrheit des rechten Glückes. Diese und ähnliche Sätze finden sich in verschiedenen Teilen seines Werkes zerstreut. Das Streben der Menschen müsse nun dahin gehen, Gott möglichst nahe zu kommen und er beruft sich für die Geschichte seines eigenen Herzens darauf, daß er allzeit das pythagoräische Wort: „Folge Gott nach“ zur Richtschnur seines Lebens genommen habe.[2]) Das Heil der Seelen findet er in der Rechtlichkeit begründet,[3]) ihre Krankheit in dem Laster.

---

[1]) Nitzsch, System des Boëthius. S. 83.

[2]) De cons. I. pros. 4.

[3]) Probitas. Wollte nicht vielleicht Boëthius mit diesem Worte dasselbe sagen, was die heilige Schrift „Gerechtigkeit“ nennt als den Inbegriff eines gottgefälligen Lebens. Gerechtigkeit aber ist dann jene Willensrichtung des Menschen, welche ihn bereit macht, Gott die Ehre, Liebe und den Gehorsam zu gewähren, welche wir als seine Geschöpfe ihm schuldig sind. Allerdings im Laufe der Jahrhunderte wurde das Wort Gerechtigkeit, auf die Menschen angewendet, weniger in diesem das ganze sittliche Leben umfassenden Sinne gebraucht

Gott aber, der Leiter aller Dinge, erhält das Gute und drängt das Böse zurück.[1])

Nicht ohne Grund sei noch eine Stelle hervorgehoben, welche ebenso darauf hinweist, daß unser Ziel des Glückes zu Gott hinführt, aber auch, daß alles Heil von Gott ausgeht, ohne den wir nichts vermögen: wir müssen den Vater aller Dinge anrufen, ohne den kein Anfang auf rechte Weise gegründet wird;[2]) oder der gleiche Sinn in andere Worte gekleidet: unsere Gebete bringen als Entgelt uns Gottes Gnade ein.[3]) Man hat gegen Boëthius den Vorwurf erhoben, daß er nicht von der Erbsünde, Erlösung und Gnade gesprochen, und dies hundert Jahre nach den Tagen eines Pelagius, in denen diese Fragen so eingehend erörtert worden sind, und in der That, wir begegnen den entsprechenden Worten nicht und selbst der Ausdruck **gratia** soll in diesem Falle zu wenig entwickelt sein, um auf denselben eine bestimmte Beweisführung gründen zu können, allein völlig unbekannt sind ihm diese Begriffe doch wohl nicht, wenn er es klar ausspricht: Gott muß den Grund zum Guten in unserem Herzen legen; obwohl der Verfasser freilich nicht Gelegenheit nimmt, eingehender diese Fragen zu erörtern.

Das Böse trägt seine Strafe in sich; denn in demselben entfernen wir uns von Gott, dem Quell aller Seligkeit, wir verfehlen unsere Bestimmung; und aus den entsprechenden gegenteiligen Gründen ist ihm das Gute in sich schon Lohn. Dies waren die Hauptpunkte, auf welche die Entwicklung des Boëthius hinzielte. Eingeschoben in diese Darstellung

---

[1]) Quid vero aliud animorum salus videtur esse, quam probitas? quid aegritudo, quam vitia? Quis autem alius vel servator bonorum vel malorum depulsor quam rector ac mediator mentium Deus? De cons. IV. pros. 6.

[2]) Invocandum rerum omnium patrem quo praetermisso nullum rite fundatur exordium. De cons. III. pros. 9.

[3]) Si quidem justae humilitatis pretio inaestimabilem vicem divinae gratiae promeremur. De cons. V. pros. 3.

finden wir nun zwei kurze Sätze, die den Gang des Beweises aufhalten und an jener Stelle entbehrt werden könnten, ja welche die Gedanken eher von dem Zielpunkte der Erläuterung ablenken; und doch dürfte gerade auf diese Sätze, weniger noch auf ihren Wortlaut, als vielmehr auf die Erwägungen, welche unseren Boëthius zu dieser Digression veranlaßt haben mögen, ein größeres Gewicht zu legen sein, als bisher geschehen ist. Vielleicht daß manche Deduktionen im ganzen Werke einer anderen Beurteilung unterliegen würden, wenn wir das Rechte zwischen den Zeilen gelesen haben.

Nachdem Boëthius von der inneren Gerechtigkeit, welche jede Handlung in sich trägt, gesprochen und weiter bewiesen hatte, daß das Gute schon durch sich selbst Lohn, und das Böse durch sich selbst Strafe sei, fügt er die Frage ein, ob es außerdem nach dem Tode noch Lohn und Strafe gebe. „Aber, ich frage dich, nachdem der Körper im Tode sich aufgelöst hat, läßt du dann für die Seelen keine Strafe übrig?“ Und er erhielt zur Antwort: „Ja, und zwar bedeutende, von denen ich glaube, daß sie entweder mit züchtigender Strenge oder mit reinigender Milde ausgeführt werden. Aber jetzt liegt es nicht in meinem Plane, von diesen zu sprechen.“[1]) Hier dürfte zuerst der Gedanke naheliegen: es wird die Strafe der Hölle und des Fegfeuers von Boëthius auseinandergehalten. Und in der That ist dies die einfachste Erklärung, wenn wir sehen, wie die züchtigende Gerechtigkeit und die sühnende Barmherzigkeit einander gegenüberstehen. Das Wort purgatorium deutete aber in jenen Tagen nach seinem gewöhnlichen Gebrauche bereits auf das Fegefeuer hin. So schreibt

---

[1]) Sed quaeso, inquam, te, nullane animarum supplicia post defunctum morte corpus relinquis? Et magna quidem, inquit, quorum alia poenali acerbitate alia vero purgatoria clementia exerceri puto. Sed nunc de his disserere consilium non est. De cons. IV. pros. 4.

schon Cyprian Jahrhunderte vor der Abfassung unseres Werkes von den zeitlichen Strafen der Menschen nach dem Tode: purgari diu igne[1]) und es ist doch wohl etwas mehr als Zufall zu nennen, daß Boëthius in diesem Worte mit dem kirchlichen Sprachgebrauch übereinstimmt, der noch bis zur Florentinischen Vereinigungsformel,[2]) ja bis auf unsere Tage der gewöhnliche geblieben ist. Mag man nun immerhin bei Plato Stellen finden, in denen er bald von der Züchtigung des Tartarus, dann aber wieder von läuternden Strafen spricht, so werden wir doch bei einer Schrift, die im christlichen Rom im Anfange des sechsten Jahrhunderts verfaßt worden ist, nicht gerade die Anknüpfungspunkte nur im alten Heidentume suchen, und dies wäre besonders im vorliegenden Falle nicht gerechtfertigt, weil die Ausdrucksweise eher auf christlichen Einfluß hinzeigt.

Doch es mag diese Erklärung vielleicht nicht die einzig mögliche sein, und so wollen wir auf derselben nicht ein entscheidendes Urteil aufbauen. Von höherer Bedeutung erscheint es, daß wir uns klar machen, welche Stellung diese Worte zum Ganzen einnehmen. In dem betreffenden Abschnitte des Werkes ist es die Absicht des Verfassers, den Gedanken auszuführen: das Böse trägt seine Strafe in sich. Boëthius mußte aber bei dieser Entwicklung wohl fühlen, daß leicht der Vorwurf gegen ihn erhoben werden konnte: er wisse von keiner anderen Strafe der Sünde als der, daß sie in sich schlecht sei; oder zum mindesten, daß man ernste Zweifel hegen würde, ob er mit der christlichen Lehre von dem Zustande des Menschen nach dem Tode sich noch in Übereinstimmung befinde; darum die Zwischenfrage, welche sonst für den Gang der Beweisführung völlig überflüssig, ja sogar störend erscheinen mußte: Läßt du nach dem leiblichen Tode keine anderen Strafen für die Seele übrig?

---

[1]) Cyprianus ep. 32 ad Antonian.

[2]) Animas poenis purgatoriis post mortem purgari. Cf. Harduin. Acta Conc. IX.

Selbst das Wort relinquere, allerdings grammatikalisch hier etwas anders gefaßt, kann darauf hindeuten, daß der Verfasser gern diese Gelegenheit benutzte, um manche Zweifel zu lösen, welche sein Buch bei einem christlichen Leser wachrufen könnte. Wir würden glauben, daß ihm etwa diese Deutung des Wortes vor der Seele gestanden habe: „Platz übrig lassen“ und dann den Sinn dahin auffassen: sollen diese Erörterungen jeden einzelnen Punkt der Diskussion völlig erschöpfen, oder ist neben dem, was ausgeführt worden, noch Platz genug, daß so manches andere zur eingehenden Behandlung der vorliegenden Fragen hinzugefügt werden könnte? Oder diese Auffassung angewendet auf unser Werk: wenn die Philosophie über diese oder jene wichtige Frage des menschlichen Lebens uns Andeutungen giebt, ist damit alles Wissen erschöpft oder kann uns noch der Glaube zu neuen und zwar mehr ausgebreiteten Kenntnissen verhelfen? Wenn unser Verfasser dieses andeuten wollte, dann hat er hier die Antwort gegeben und dieselbe lautet: „Ja“; meine Absicht ist, zu zeigen, wie weit das philosophische Denken uns führen kann, damit aber ist es nicht im geringsten ausgeschlossen, daß uns der Glaube außerdem noch manches Neue lehrt, oder die Ahnungen und Vermutungen unseres Geistes sicher stellt. Noch einmal: die grammatikalische Verbindung setzt eine etwas abweichende Bedeutung des Wortes relinquere voraus, aber dem Sinne der ganzen Stelle liegt die Erklärung, wie sie hier ausgeführt worden ist, durchaus nicht fern.

Dies bleibe nun immerhin dahingestellt; aber wohl nicht mit Unrecht lesen wir aus dem ganzen Zusammenhange heraus: der Verfasser fühlte, daß seine Darstellung Anstoß erregen dürfte und leicht zu der Vermutung führen könne, daß er nichts von einer Strafe im anderen Leben wisse; diesem Mißverständnisse wollte er vorbeugen und so erklärt sich die Abschweifung von dem Hauptgegenstande. Dann aber wären wir berechtigt, noch weiter folgende Schlußfolge-

rungen zu ziehen: Würde ein Mann, der im Grunde seines Herzens nicht mehr christlich gesinnt war, ein solches Bedürfnis, sich zu rechtfertigen, gefühlt haben? War ihm das Christentum wirklich so gleichgültig, wie einzelne Gelehrte der Neuzeit behaupten, warum dann seine Sorgfalt, einem Mißverständnisse vorzubeugen, welches einen der christlichen Religion fernstehenden Philosophen gar nicht berührt haben würde? Nur wenige und kurze Sätze sind es, auf die wir hier ein entscheidendes Gewicht legen möchten und wie leicht wäre es möglich gewesen, daß bei der Schnelligkeit und dem Eifer der Ausführung auch diese noch vergessen wurden; dann aber unterliegt es keinem Zweifel, daß man gerade hier, wie ja fast alle Beweise gegen ihn zumeist auf negative Gründe auf sein Schweigen sich stützen, triumphierend gesprochen haben würde: Sehet, Boëthius kennt nicht einmal eine strafende Gerechtigkeit nach dem Tode!

Unsere Auffassung von der Bedeutung dieser Sätze wird aber besonders durch die Worte bestätigt, mit welchen er seine Digression schließt und sich entschuldigt, wenn er nicht eingehender von den Strafen im jenseitigen Leben spricht: es liegt nicht in meinem Plane. Ähnlich beruft er an einer anderen Stelle des Werkes sich auf heimische Beweisgründe (domesticae probationes), zu denen wir uns als Gegensatz andere Beweisgründe denken müssen, welche nicht in sein Fach schlugen. Wir dürfen nur den Verfasser und die Zeit und Lebensverhältnisse kennen, in denen er wirkte, und wir werden diese Unterscheidung verstehen. Sein Plan und die heimischen Beweisgründe sind in beiden Fällen die Gedanken, welche ihm die Philosophie eingiebt und das fremde Gebiet, auf welches er sich keinen Übergriff erlauben will, ist die Theologie. So konnte er gewiß mit Recht sagen: Es liegt nicht in meinem Plane, von dem zu sprechen, was uns die Offenbarung über das Schicksal des Menschen nach dem Tode, über die züchtigende Gerechtigkeit und die versöhnende Barmherzigkeit Gottes mitteilt.

Hier hat der Verfasser selbst die Schwierigkeiten aus dem Wege geräumt, welche entstehen mußten, wenn diese wenigen Zeilen fehlen würden. Denken wir uns aber an manchen anderen beanstandeten Stellen eine ähnliche Einfügung hinzu, so würden viele Verdächtigungen wegfallen. Uns aber sei es gestattet, in dem Lichte, welches uns diese Sätze eröffnen, auch die anderen Teile des Werkes zu betrachten und die Dunkelheiten, welche hier und da obwalten, mit demselben zu erhellen. Vielleicht daß Boëthius, wo weniger auffallende Lücken dem christlichen Glauben gegenüber hervotzutreten schienen, einer ähnlichen Einfügung sich überhoben glaubte, weil er von vornherein deutlich genug erkennen läßt, daß es seine nächste Absicht gewesen ist, philosophische Gedanken in diesem Werke niederzulegen.

§. 18.

Haben wir den Verfasser der Schrift de consolatione philosophiae in christlichen Kreisen zu suchen?

Welches Urteil müßten wir fällen, wenn nur das Werk: „Consolationis philosophiae libri quinque" vor uns läge, ohne daß uns etwas Näheres über die Lebensumstände des Verfassers bekannt wäre? Vielleicht: non liquet; die Frage ist noch nicht spruchreif, aber nicht: es kann dieses Buch nur von jemand verfaßt sein, welcher dem Christentume fernstand. Im Gegenteil vernehmen wir bei vorurteilsfreier Prüfung manche Anklänge an christliche Wahrheiten und verglichen mit den Schriften der letzten Epoche heidnischer Wissenschaftlichkeit sehen wir doch wohl geflissentlich vermieden, was dem Christen Anstoß erregen konnte. Doch wir kennen den Verfasser und wissen genug von seinem Leben, um darauf unsere Schlußfolgerungen zu stützen.

Zuerst sei auf das Urteil derer hingewiesen, die ihm der Zeit nach näher standen als wir. Manches Wort und mancher

Ausspruch, der heute unser Befremden erregt, würde sich leichter erklären, wenn wir mit dem Sprachgebrauche jener Tage und der Dogmenentwicklung, — natürlich kann es sich dabei nicht um einen Wandel in der Lehre, sondern nur um einen Wechsel in der Klarheit des Ausdruckes handeln, — vollkommen vertraut wären. Doch ziehen wir die ersten Jahrhunderte nach Boëthius zu Rate, wie urteilten diese über seine Schrift? Dieselbe war in aller Händen, zahlreiche Kommentare erläuterten ihren Inhalt, mit Vorliebe wurde sie in die verschiedensten Sprachen übertragen, so daß wir mehrfache Übersetzungen für jedes einzelne Idiom finden; an die Gedanken, welche hier niedergelegt worden sind, knüpfte die spätere Wissenschaft, und zwar die kirchliche an, und diese Zeugnisse für unseren Verfasser schließen sich bis in das späte Mittelalter in ununterbrochener Reihenfolge aneinander, ohne daß kaum ein Bedenken gegen seine Rechtgläubigkeit geltend gemacht wurde; denn selbst der Mönch Bruno nimmt zwar an einzelnen Ausdrücken Anstoß, allein auch er denkt nicht im geringsten daran, die christliche Gesinnung des Boëthius zu bezweifeln. Daß man in diesen Jahrhunderten aber dem religiösen Indifferentismus irgend welche Konzessionen zu machen geneigt gewesen wäre, wird wohl niemand behaupten wollen. Im Gegenteil war man gerade in den Tagen des Boëthius mit Mißtrauen und Feindseligkeit gegen die philosophischen Bestrebungen erfüllt und jeder Versuch, irgendwie durch dieselben dem christlichen Glauben Abbruch zu thun, wurde oft mit bedauerlicher Härte niedergehalten: davon giebt die Geschichte der Philosophenschulen von Alexandrien und Athen Zeugnis. Hätte auch nur eine solche Möglichkeit durchgeleuchtet in der Schrift des Boëthius, dann konnte sie durchaus nicht auf die freundliche Aufnahme rechnen, die sie gefunden. Dieses Zeugnis der Zeiten, welche unserem Verfasser nahestanden, ist aber gewiß nicht zu unterschätzen.

Oder ließ etwa die Voreingenommenheit für den Namen

des Boëthius die bedenklichen Stellen in seinem Werke verkennen? So wenig die Verdienste des Aniciers um die Entwicklung der kirchlichen Wissenschaft geleugnet werden sollen, allein selbst in jenen Jahrhunderten, wo noch kein Zweifel an der Authenticität seiner theologischen Schriften obwaltete, finden wir ihn gleichwohl nicht als einen kirchlichen Lehrer, sondern als Mann der weltlichen Wissenschaft gefeiert; dies aber ist uns ein Beweis, daß man doch wohl den freien Blick sich bewahrt, wo es galt, die Bedeutung des Boëthius zu beurteilen. Wir berufen uns auf die Worte Liudprands, des Bischofs von Cremona († 972), welcher die Konsolation vielfach benutzt hat und ihren Verfasser als einen hoch gebildeten Mann bezeichnet,[1]) während Gerbert († 1003) ihn rühmt als den grundgelehrten und sehr beredten Bearbeiter der freien Künste.[2]) Als Gewährsmann sei weiter der heilige Bernhard angeführt, welcher einige Stellen aus der Konsolation citiert und dabei bemerkt: es spricht der weise Mann, also nicht der Heilige oder der Kirchenlehrer.[3])

Selbst in den Elogien, durch welche die späteren Jahrhunderte unseren Boëthius verherrlicht haben, fehlt allerdings nicht der Hinweis darauf, daß im Christentume dem Herzen die reichsten Hoffnungen erblühen, die auch den Anicier in der Ewigkeit beglücken sollten, aber es wiegt doch der Gedanke vor, daß er durch sein Wirken für die irdischen Wissenschaften und die altrömische Freiheit die Unsterblichkeit des Ruhms sich erworben habe, also auch hier tritt der Philosoph in den Vordergrund, der Theologe Boëthius aber steht zurück. Abgesehen von anderen Gedenksprüchen auf Boë-

---

[1]) Eruditi viri sententia. Peiper. Proleg. pag. LVIII.

[2]) Doctissimum et disertissimum liberalium artium tractatorem etc. Peiper. Proleg. p. LXII.

[3]) O doxa, doxa, ait sapiens, in millibus mortalium nihil aliud, quam aurium inflatio vana. Cf. De cons. phil. III. pros. 6. Sti. Bernardi de conversione ad clericos. Cap. 12. In demselben Kapitel entnimmt der heilige Bernhard noch eine Stelle aus lib. III. metr. 7.

thius, deren Verfasser unbekannt sind, seien hier nur zwei erwähnt. Der erste wird dem berühmten Rabanus Maurus zugeschrieben und zeichnet uns Boëthius allerdings von der Hand des Erlösers mit der Krone des Lebens geschmückt, allein seine Verdienste deutet nur das Wort: der Weise an (sophus), ebenso wie die Redewendung: er unterrichtet in den Landen mit der Kraft der lateinischen Sprache.[1]) Der andere ist von dem früher schon genannten Gerbert, dem nachmaligen Papst Sylvester II., verfaßt, und wie es scheint, für eine Gedenktafel im Palaste Otto des Dritten bestimmt, und berührt nur die Verdienste des Boëthius um das Vaterland und die Wissenschaften.[2]) Sollten wir nicht in solchen Wahrnehmungen ein Zeichen erblicken dürfen, daß man selbst im Mittelalter abgewogen und mit klarem Auge gefunden hat, wie die Verdienste des Boëthius auf dem Gebiete der weltlichen Wissenschaften liegen, dasselbe Urteil, zu welchem

---

[1]) Crux Christi sequitur de summo stemmate natum:
Exilium meruit, dum tibi Gothe placet.
At Christo placuit, quum non tibi Gothe placeret,
Et meruit vitam perpetuamque sophus.
Instruit in terris . . . virtute latina
In coelum sequitur crux pia . . .
Peiper, Proleg. pag. XXXIX.

[2]) Roma potens dum jura suo declarat in orbe
Tu pater et patriae lumen Severine Boëti
Consulis officio rerum disponis habenas,
Infundis lumen studiis et cedere nescis
Graecorum ingeniis, sed mens divina coërcet
Imperium mundi. Gladio bachante Gothorum
Libertas romana perit: tu consul et exul
Insignes titulos praeclara morte relinquis.
Nunc decus imperii, summas qui praegravat artes,
Tertius Otto sua dignum te judicat aula
Aeternumque tui statuit monumenta laboris
Et bene promeritum meritis exornat honestis.
Peiper, Proleg. XL.

heute noch unsere Erwägungen uns hinführen: Boëthius war allerdings ein Christ; denn sollte sein viel gelesenes Werk der Konsolation von heidnischem Geiste durchweht sein, dann würden jene Zeiten und Männer ihn nicht auf den Schild erhoben haben; aber er war mehr Philosoph, als Theologe und darum wird der Weise, der Mann der Wissenschaften gefeiert und nicht der Kirchenlehrer.

Offen bekennt sich unser Verfasser als einen Jünger der Philosophie, der besonders Plato hochgehalten, der Aristoteles verehrt, der an der Quelle selbst die Kenntnis der altheidnischen Wissenschaft geschöpft hat. Wohl aber verdient der Umstand Beachtung, daß er gerade jene Punkte einer eingehenden Erörterung unterzieht, in denen die Philosophie der christlichen Offenbarung nahe gekommen ist, daß er jene Fragen hervorhebt, bei welchen seine Erläuterungen auch zu einem klareren Verständnis der Glaubenslehren beitragen konnten. So müssen wir unter allen Umständen anerkennen, daß er gewiß so manchen schönen Gedanken über die Gottheit, über die Vorsehung, über gut und böse, über die Unsterblichkeit der Seele, über Lohn und Strafe, über die Bedeutung des irdischen Glückes, über unser Ziel in Gott, über die menschliche Freiheit und die Zurechnung unserer Werke u. s. w. in seiner Schrift niedergelegt hat. Freilich ist es die menschliche Geisteskraft, welche ihm ihre Beweisgründe eingiebt und es soll auch nicht geleugnet werden, daß er bei Erörterung der verschiedenen philosophischen Probleme oft nahe an die Grenze herantritt, welche der Glaube der menschlichen Forschung gezogen hat, aber es scheint doch, daß er es absichtlich vermeidet, diese Grenze zu überschreiten.

Überdies finden wir einzelne Sätze, welche uns Zeugnis geben, daß er selbst den Großmeistern der alten Philosophie nicht unbedingt zu folgen geneigt ist. „Aristoteles erläuterte diesen Punkt in kurzer Weise und der Wahrheit nahekommend.“ [1])

[1]) Aristoteles meus id brevi et veri propinqua ratione definivit. De cons. V. pros. 1.

Und so spricht Boëthius in einer verhältnismäßig nicht entscheidenden Frage, wo es sich darum handelt, jenes Geschehen zu erklären, welches man gewöhnlich, aber mit Unrecht, Zufall zu nennen pflegt. Ähnlich dürfte wohl das Wort vehementer eher einschränkend aufgefaßt werden müssen in dem schon früher erwähnten Satze: „Dem Plato stimme ich in hohem Grade bei, daß ich die Erinnerung durch die Last des Körpers und vom Kummer bedrückt verloren habe.“ [1]) Wollte er unbedingt seine Ansicht mit der des Plato identifizieren, dann genügte ein Wort: assentior, ähnlich wie der Christ kein mehr oder weniger, keinen Gradunterschied in der Zustimmung zu den Lehren der Offenbarung kennen wird, sondern nur zwischen ja und nein zu entscheiden hat; wir werden nicht sagen: ich glaube in hohem Grade, sondern: ich glaube; und damit ist für einen Christen genug versichert.

Und in der That folgt Boëthius den alten Philosophen nicht dorthin, wo ihre Gedanken von der Offenbarungslehre abweichen. Zu einem solchen Urteil halten wir uns für berechtigt, wenn wir wahrnehmen, wie er bei Erwähnung der Schöpfung allerdings nur ein Weltbilden ausdrücklich hervorhebt, aber die Frage nach Entstehung der Materie umgeht, weil hier der menschliche Verstand keinen unbedingt sicheren Aufschluß giebt. Plato dagegen und die alte Philosophie, soweit sie hier in Betracht kommt, erklärt entschieden: die Materie existiert ohne Gott, ja sogar gegen Gott. Unser Verfasser leugnet jede Substantialität des Bösen, weil Gott sonst durch dasselbe in seinem Können beschränkt würde, Plato aber setzt in der That der Allmacht Gottes in der Materie, — denn diese ist ihm die Ursache des Bösen, — ausdrücklich eine Schranke.[2]) Die vielen Entwicklungsstufen, welche zwischen Gott und die Welt treten nach der Ansicht

---

[1]) Platoni vehementer assentior. De cons. III. pros. 12.

[2]) *Βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δέ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν.* Timaeus.

der Alten, vereinfacht er, so daß zwar der Name des Fatums noch übrig bleibt, im Grunde genommen aber Gott in seiner Vorsehung selbst als Vater und Herr, als Gebieter und Erhalter der Welt anerkannt wird. Allerdings legt auch Boëthius ebenso wie das Christentum großen Wert darauf, daß der Mensch in recht enge Verbindung mit Gott trete, allein er vermeidet dabei die Einseitigkeit Platos, welcher hauptsächlich betonte, der Mensch müsse von den Fesseln der Materie sich losmachen, darin bestehe sein ganzer sittlicher Wert. Unser Verfasser erblickt dagegen im Universum ein gutes Gesetz, mit dem wir Menschen in Übereinstimmung bleiben müssen, um nicht vom rechten Wege abzuirren. Die Lehre von der Seelenwanderung bei Plato, welcher die bösen Seelen in Tierleiber gebannt wissen will, sehen wir bei Boëthius derart gemildert, daß diese Auffassung nur als eine bildliche Ausdrucksweise für die tierischen Begierden zur Geltung kommt.[1]) Und all dies bei seiner entschieden ausgesprochenen Vorliebe für Plato: liegt darum nicht der Schluß nahe, daß wir es mit einem Jünger jenes Philosophen zu thun haben, der es aber sorgfältig vermeiden wollte, mit christlichen Lehren in Konflikt zu kommen?

Zu demselben Resultate gelangen wir, wenn wir beachten, wie er allerdings bemüht ist, bedenkliche Sätze der alten Philosophie beizubehalten, allein er bietet alles auf, dieselben so zu erklären, daß sie der christlichen Offenbarung nicht mehr widersprechen. Dafür verweisen wir auf seine Sätze, welche den Namen des Fatums verteidigen, ebenso auf seine Erläuterung des bekannten Wortes: aus nichts wird nichts. Noch deutlicher tritt dieses Streben hervor in dem Abschnitte, welcher Plato in Schutz nehmen soll wegen seiner Behauptung: die Welt

---

[1]) Irae intemperans fremit? leonis animum gestare credatur. Pavidus ac fugax non metuenda formidat? cervis similis habeatur. Segnis ac stupidus torpit? asinum vivit. De cons. IV. pros. 3.

hat keinen Anfang in der Zeit genommen und würde auch kein Ende in derselben finden. Es würde diese Erörterung vielleicht in das Kapitel: „Gott und die Welt" einzugliedern gewesen sein, aber wir fügen sie hier an, weil es auch dem Boëthius an der betreffenden Stelle weniger darum zu thun war, die Weltdauer zu besprechen, sondern vielmehr diese Darstellung wieder als eine Abschweifung erscheint, wie wir schon an anderer Stelle ähnlich eine solche gefunden haben, eine Abschweifung in der ausdrücklichen Absicht, Plato gegen den Vorwurf zu verteidigen, als wolle er die Gleichewigkeit der Materie mit Gott lehren. Ob der Versuch geglückt ist oder nicht, das mag jeder einzelne selbst prüfen, aber daß Boëthius diesen Versuch gemacht hat, ist gewiß bezeichnend genug und ein Beweis, wie fest er überzeugt war, selbst Plato, den er so hoch verehrte, könne nur gewinnen, wenn seine Lehre nicht im Widerspruch mit dem bleibe, was wir als Christen glauben.

Plato spricht, so führt Boëthius diesen Punkt aus, die Welt habe keinen Anfang in der Zeit und werde auch kein Aufhören (in derselben) haben; und nun behaupten einige, durch diesen Satz werde gelehrt: Die Welt ist gleichewig mit Gott.[1]) Das ist aber nicht der Fall; denn Plato habe nur gelehrt, daß die Materie geführt werde, also in Abhängigkeit sei von einer höheren führenden Macht, und zwar durch ein unaufhörliches Leben hindurch; dies nun schreibt der griechische Philosoph der Welt zu. Etwas anderes aber sei es, unaufhörliches Leben in seiner Fülle als gegenwärtig besitzen, wie es dem göttlichen Geiste eigentümlich sei.[2]) Entscheidet

---

[1]) Unde non recte quidam, qui quum audiunt visum Platoni mundum hunc nec habuisse initium temporis nec habiturum esse defectum hoc modo conditori conditum mundum fieri coaeternum putant. De cons. V. pros. 6.

[2]) Aliud est enim per interminabilem duci vitam, quod mundo Plato tribuit, aliud interminabilis vitae totam pariter complexam

sich aber unser Verfasser für die platonische Ansicht? Nein; sein Bestreben läuft nur darauf hinaus, dieselbe zu mildern, und zwar so zu mildern, daß sie für ein christliches Herz weniger Anstößiges besitzt. Aber trotz dessen unterschreibt er selbst diese gemilderte platonische Lehre nicht mit seiner Zustimmung, ja nicht einmal seiner „Philosophie“ glaubt er dieselbe in den Mund legen zu dürfen und darum führt er sie ein mit den Worten: „Plato war der Ansicht“ u. s. w. Wer aber heute noch in der Geschichte der Philosophie die Ansichten Platos entwickelt, würde deswegen noch keineswegs außerhalb des christlichen Bodens sich stellen. Und mehr ist auch aus den Worten des Boëthius nicht herauszulesen.

Doch zur näheren Erklärung der Stelle sei weiter bemerkt, daß wir in einer Reihe von Veränderungen, durch welche die Welt hindurchgeführt wird, — also ihre Abhängigkeit von einer höheren Macht wird auch hier ausdrücklich anerkannt, sie ist veränderlich und wird geführt, — in einer abhängigen von fremder Kraft beeinflußten Reihe fragen wir nach dem ersten Gliede der Reihe, nach einem Anfange, wo diese fremde Kraft eingesetzt; eine Frage, die allerdings wieder durch die Beifügung interminabilis (vita interminabilis) unaufhörlich ausgeschlossen zu sein scheint. Giebt es nun eine Möglichkeit, diesen scheinbaren Widerspruch zu lösen? Boëthius legt uns selbst eine solche nahe, wenn er in den folgenden Sätzen auf den Unterschied aufmerksam macht, der besteht zwischen dem dauernden Unveränderlichen, welches in der Idee der Ewigkeit Gottes eingeschlossen ist, und dem Wechsel der Dinge, welcher den Begriff Zeit begründet. Die Zeit ist die Aufeinanderfolge des Seins und Nichtseins und der Veränderungen. Darum ist die Zeit das Maß geworden, mit dem wir Menschen das Vorher und Nachher unterscheiden und abmessen. Gab es nun keine Auf-

---

esse praesentiam, quod divinae mentis proprium esse, manifestum est. De cons. V. pros. 6.

einanderfolge der Dinge, sondern nur ein beständiges Jetzt, und das finden wir mit Boëthius in der Ewigkeit Gottes, gab es keine Vergangenheit und keine Zukunft, sondern nur eine beständige Gegenwart,[1]) so fehlte auch die Zeit. Also ist die Zeit an die Materie mit ihren Veränderungen, die Ewigkeit aber an Gott gebunden. Ehe darum die Materie existierte, und sobald die Materie aufhören würde zu existieren und nur Gott ist, der unveränderlich bleibt, gab es keine Zeit und wird es keine Zeit geben; denn in Gott ist nur die Ewigkeit und kein Maß der Aufeinanderfolge. Wenn wir nun bei Plato lesen: die Materie ist unaufhörlich, so wollte Boëthius diese Worte, wie es scheint, dahin verstanden wissen: von dem ersten Augenblicke der Zeit bis zum letzten ist die Welt immer, d. h. so lange die Zeit ist, und wir würden **interminabilis** erklären als: nicht begrenzt, nicht von Grenzen eingeschlossen; denn über den Anfangs- und Endpunkt der Materie hinaus liegt überhaupt keine Zeit mehr, welche begrenzen könnte. Und in diesem Sinne dürfte der Satz: **mundus interminabilis est**, doch wohl etwas anderes bedeuten, als wenn wir von Gott sagen: **aeternus est**. Dann ist auch Gott nicht älter als die geschaffenen Dinge durch die Zeit, ja man kann in Gott überhaupt von keinem Maße der Zeit sprechen, kein Maß der Zeit existiert für Gott. und von diesem Maße wäre die Bezeichnung älter abhängig, gleichwohl aber durch den Besitz der absolut einfachen Natur ist Gott vorher, ehe die Materie war.[2])

Eine solche Lösung der Schwierigkeit konnte unserem Verfasser um so leichter vorschweben, da er die platonische Realität der allgemeinen Begriffe nicht anerkannte, sondern

---

[1]) Hunc enim vitae immobilis praesentarium statum . . . De cons. V. pros. 6.

[2]) Neque Deus conditis rebus antiquior videri debet temporis quantitate, sed simplicis potius proprietate naturae. De cons. V. pros. 6.

nur mit Aristoteles zugab, daß das Allgemeine an den Dingen, nicht aber über dieselben hinaus existiere.[1]) Ähnlich sahen wir ihn bemüht bei der Frage, wie die göttliche Vorsehung die Dinge überschaue, aus der Ewigkeit, dem vollen Besitze des Lebens als einer ununterbrochenen Gegenwart, die Folgerung herzuleiten, daß Gott alle Zukunft so überblicke, unbeeinflußt von dem Wechsel in den Dingen, wie wir die Gegenwart vor uns überschauen.

Diese Frage kommt in demselben Teile der Abhandlung zur Sprache, dem wir die vorliegende Erörterung entnehmen. Nach Boëthius war es also die Ansicht Platos, daß die volle Zeit der Materie gehöre vom ersten bis zum letzten Augenblicke, die unveränderliche Ewigkeit aber fällt Gott zu und kann nur dem absoluten Wesen, muß aber auch diesem zukommen. Mag es nun dem römischen Philosophen gelungen sein, die Ansicht Platos genau wiederzugeben oder nicht; ist sein Versuch, die platonischen Gedanken in Einklang zu bringen mit dem christlichen Glauben geglückt oder mißglückt; gleichviel: unter allen Umständen stellt er jene Behauptung von der Anfangs- und Endlosigkeit der Welt in der Zeit nicht einmal als die seinige hin; er sucht dieselbe bedeutend zu mildern, wenn nach seiner Ansicht Plato gelehrt habe: Gott ist ewig (aeternus), die Welt immerwährend, durch alle Zeit hindurch (perpetuus),[2]) und dieses Streben, die platonischen Lehren zu versöhnen mit der christlichen Offenbarung, verdient jedenfalls alle Beachtung. Übrigens hat das Mittelalter so wenig etwas Anstößiges in dieser Darstellung der Konsolation gefunden, daß sogar ein heiliger Anselm die hier niedergelegten Gedanken sich aneignete.[3])

[1]) Commentar. in Porphyr. a se translat. I. Migne LXIV.

[2]) Itaque si digna rebus nomina velimus imponere Platonem sequentes Deum quidem aeternum, mundum vero dicamus esse perpetuum. De cons. V. pros. 6.

[3]) Aeterne esse vel vivere, id est, interminabilem vitam simul perfecte totam obtinere. Sti. Anselmi monol. c. 24.

Boëthius vermeidet es allerdings, den christlichen Glauben ausdrücklich zu nennen, und ebensowenig denkt er daran, seine philosophischen Gedanken mit den Lehren der Offenbarung zu vermengen, allein dieser Umstand berechtigt noch keineswegs zu Verdächtigungen gegen seine religiöse Überzeugung. Ja vielleicht müssen wir ihm dankbar sein, wenn er beide Gebiete, das philosophische und das theologische, auseinander gehalten hat, da die Geschichte der ersten christlichen Jahrhunderte, besonders aber der Gnosticismus, lehrt, wie leicht in dieser Hinsicht Mißbrauch getrieben werden konnte. Justinus und Athanasius, und ebenso Augustin, um nur wenige Namen zu nennen, waren durch die Schulen der Philosophie hindurchgegangen, und wenn ihre theologischen Schriften davon Zeugnis geben, so strahlte das Licht des Glaubens klar genug für ihre Herzen, daß sie jedes Abweichen vom Wege der Offenbarung vermieden. Allein wenn selbst Männer mit den reichsten Geistesgaben ausgestattet und vom edelsten Streben erfüllt, wie Klemens von Alexandrien und Origenes, zu manchen Beanstandungen in ihren Werken Veranlassung geben, weil sie der Menschen eigene Gedanken mit verwebten dort, wo nur Gott allein in seiner Offenbarung zu sprechen hat, dann sehen wir ein, wie gefahrbringend es werden konnte, philosophische Gedanken mit theologischen zu vermischen. Von anderen zu schweigen, finden wir selbst bei einem heiligen Gregor von Nyssa aus dem gleichen Grunde Äußerungen über die Eschatologie, die es zweifelhaft lassen, ob er den christlichen Lehrbegriff nach dieser Seite hin vollständig klar erfaßte. Einer solchen Gefahr ist Boëthius entgangen dadurch, daß er alles specifisch Theologische in seiner Entwicklung vermeidet.

Und wollte man ihm einen Vorwurf machen, daß er in den verfallenden Gruben der alten Philosophie nach Edelmetallen suchte, trotzdem einzelne Philosophenschulen einen solch erbitterten Kampf gegen den christlichen Glauben führten, nun so genüge der Hinweis, daß in den Tagen eines Boëthius

die Offenbarung bereits unbestritten das Feld behauptete. Es war also der Hauptgrund weggefallen, der einen Christen zurückhalten konnte, die Wissenschaft der Alten den Lernbegierigen zu erschließen, und umsomehr, da die Schulen der weltlichen Weisheit gerade ihre edelsten Jünger in die Reihen der Christen übertreten sahen. So werde dem Boëthius der Dank nicht verkümmert, den wir als Christen ihm abstatten, daß er in den schweren Stürmen jener Tage, welche unter ihren Trümmern die alte, nicht mehr lebensfähige klassische Welt begraben sollten, wenigstens manches Samenkorn des Wissens für die kommenden Jahrhunderte und für uns gerettet hat, welches er in der griechischen Philosophie gefunden.

Dieses Kapitel soll nicht geschlossen werden, ohne noch auf eine Stelle im Werke des Boëthius hinzuweisen, die wir mit Liebe gelesen. Es mag schwierig sein, bei der dialektischen Behandlung jener Fragen, die in der Konsolation zur Sprache kommen, sich zu erwärmen; und so sehr der Geist des Boëthius anzuerkennen ist, ermüdet es doch zuweilen, seinen Erörterungen aufmerksam zu folgen. Ohne dem Verfasser irgendwelchen Vorwurf zu machen, geben wir gern zu, daß dies an dem Stoffe der Abhandlung und wohl auch an dem Charakter seiner Zeit liegt. Und doch einigemal verläßt ihn die trockene Lehrweise und es leuchtet die Wärme des Herzens hindurch. Mehr als Zufall ist es wohl zu nennen, wenn wir diese Wahrnehmung gerade dort machen, wo die christliche Überzeugung fast unbewußt seine Hand leitet. So spricht er, tiefsinnig fühlend von der liebenden Vorsehung Gottes, von dem Segen des Gebetes, von dem innigen Verkehr der Menschen mit Gott u. s. w., und es scheint fast, als ob er für einige Augenblicke vergessen hätte, daß es seine Absicht gewesen, nur auf den Trost der Philosophie sich zu berufen, während das christliche Fühlen des Herzens ihm die Worte diktiert. Eine der schönsten dieser Stellen ist der Schluß des ganzen Werkes, wie überhaupt der letzte Teil der Schrift noch am meisten gemütvoll zu nennen ist.

Es mögen darum die Schlußsätze hier einen Platz finden. „Dann aber bleibt noch über uns der allwissende Gott als Zeuge aller Dinge, vor dessen Auge allzeit die Ewigkeit gegenwärtig steht, welcher auch an der zukünftigen Beschaffenheit unserer Werke Anteil nimmt, den Guten ihren Lohn, den Bösen die verdiente Strafe bestimmend. Nicht umsonst sind auf Gott unsere Hoffnungen gesetzt, unsere Gebete zu ihm entsendet, die nicht unwirksam sein können, wenn sie nur in der rechten Weise geschehen. Bekämpfet also die Laster, pfleget die Tugenden, erhebet den Geist zu den rechten Hoffnungen, sendet demütige Gebete zur Höhe empor. Wenn ihr euch der rechten Überzeugung nicht verschließen wollt, müßt ihr durchaus gewissenhaft handeln, da ihr vor den Augen eueres Richters steht, der alles überschaut." [1])

Es würde uns wehe thun, wenn wir diese Worte lesen, und wir müßten sagen, daß ein Mann dieselben niedergeschrieben, der aufgewachsen unter christlicher Umgebung, freilich in einer bitter erregten Zeit, ein Mann, der christlich erzogen und Heilige in seiner Familie zählte, ein Mann, dem so manches schöne Beispiel christlicher Gesittung voranleuchtete, der in seinen Tagen nur als Christ sich den Weg zu Ehrenstellen bahnen konnte; und der Mann, welcher diese Worte geschrieben, war ein Heuchler, der nur mit Religion und Christentum ein frevles Spiel trieb, ein Heuchler, der nur zum Scheine christliche Eide auf das Evangelium im Namen der allerheiligsten Dreifaltigkeit geschworen bei Über-

---

[1]) Manet etiam spectator desuper cunctorum praescius Deus visionisque ejus praesens semper aeternitas cum nostrorum actuum futura qualitate concurrit bonis praemia malis supplicia dispensans. Nec frustra sunt in Deo positae spes precesque, quae quum rectae sunt, inefficaces esse non possunt. Adversamini igitur vitia, colite virtutes, ad rectas spes animum sublevate, humiles preces in excelsa porrigite. Magna vobis est, si dissimulare non vultis, necessitas indicta probitatis, quum ante oculos agitis judicis cuncta cernentis. De cons. V. pros. 6.

nahme seiner Ämter; dann stand er nicht mehr höher, nein, er stand tiefer, weit unter jenen, deren Herz sich nicht durchgerungen zum christlichen Glauben, die aber wenigstens mit offenem Visier die Religion bekämpften.

Wer immer die obigen Worte des Boëthius gelesen, sollte der nicht versucht werden, obwaltende Schwierigkeiten, die sich in der Konsolation finden, auf Mißverständnisse zurückzuführen? Es ist diese Schrift zu einer Zeit verfaßt, wo die Philosophie sich wieder so manche neue Redewendungen, besonders in der lateinischen Sprache, schaffen mußte; wir stehen jenen Tagen zu fern, um den Sinn, welchen man einzelnen Worten beilegte, vollständig zu überschauen; überdies sind diese Schwierigkeiten bei Boëthius nicht bedeutender, als wie dieselben bei manchem anerkannten Kirchenschriftsteller sich finden; und endlich, es versöhnt uns der Schluß des Werkes wieder mit dem Verfasser, und fast möchten wir sagen — vielleicht gehen wir zu weit mit unserer Behauptung, aber es greift dieselbe nicht entscheidend in den Gang des Beweises ein, — in den letzten Worten der Konsolation legte Boëthius gleichsam seine philosophische Abhandlung an den Stufen des Altares nieder.

§. 19.

Welche Anklänge an die christliche Lehre finden sich in unserer Schrift?

Es wird sich allerdings nicht immer genau entscheiden lassen, wie weit der Philosoph Boëthius in der Auffassung der einzelnen sein Herz bewegenden Fragen gegangen ist, und wann das christliche Fühlen beginnt, seinen Einfluß geltend zu machen, allein, daß er in bewußten Widerspruch mit der Glaubenslehre getreten ist, wird ebensowenig nachgewiesen werden können. Jetzt sei aber noch auf den einen oder anderen Punkt aufmerksam gemacht, welcher doch wohl

mehr oder weniger darauf hindeutet, daß der Verfasser den christlichen Lehrsätzen keineswegs gleichgültig gegenübersteht. Wir beginnen mit dem Schlusse seines Werkes, wo Gott, der Allsehende, also Gott ohne Rückhalt, als der Richter in der Ewigkeit bezeichnet wird.[1]) Nun soll allerdings nicht geleugnet werden, daß die Edleren unter den alten Philosophen gern von der Verantwortung im anderen Leben sprechen, und es sei ihnen dieses Verdienst nicht geschmälert, allein mit solcher Klarheit wurde Gott von ihnen nicht als dieser Richter bezeichnet; wie wir den Gedanken hier ausgesprochen finden, ist derselbe durchaus christlich, besonders wenn wir lesen, daß selbst ein Seneka alle Strafen in der Ewigkeit verwirft.[2]) Ebenso deutet in jenem schon früher besprochenen Satze des Boëthius (De cons. IV. pros. 4.) der ganze Zusammenhang darauf hin, daß der Unterschied, der zwischen züchtigender Härte und reinigender Milde gemacht wird, in christlichem Sinne zu erklären ist.

Und an dieser Stelle sei noch auf ein Wort hingewiesen, welches sich zweimal im Werke des Boëthius findet, beidemal in derselben Bedeutung, und zwar in einer Bedeutung, in welcher die alten Philosophen es nicht kannten oder wenigstens nicht anerkannten, und dieses Wort deutet auf eine Tugend, welche erst im Christentum gewürdigt worden ist: auf die Demut. Demütige Bitten sendet zum Himmel empor, so mahnt er am Schlusse seiner Schrift und schon vorher weist er darauf hin, daß wir um den Preis der Demut im Gebete als reichen Lohn die Gnade erhalten.[3]) Hier

---

[1]) Ante oculos judicis cuncta cernentis. De cons. V. pros. 6.

[2]) Nullas scimus imminere mortuis tenebras nec flumina flagrantia igne nec tribunalia; mors omnium dolorum finis est. Seneca. Consol. ad Marciam. cap. 19.

[3]) Humiles preces in coelum porrigite. De cons. V. pros. 6. Si quidem justae humilitatis pretio inaestimabilem vicem divinae gratiae promeremur. De cons. V. pros. 3.

aber soll uns ein Mann Zeugnis geben, der mitteninne in der alten Philosophie gestanden und von derselben groß gezogen, ehe ihm ganz und voll die Sonne der Wahrheit geleuchtet, der, mit den reichsten Verstandesgaben ausgestattet, wohl ein maßgebendes Urteil über die Weisheitslehre der Griechen und Römer sich erlauben durfte: es ist der große Kirchenlehrer von Hippo. St. Augustin hatte die Schulen der alten Philosophie durchwandert und manches Blendende, aber auch manches wahrhaft Schöne gefunden, eines aber hatte er in denselben nicht entdecken können: die Achtung für die Tugend der Demut. Sein Zeugnis lautet: „Das Wasser der Verdemütigung ... Dieser Quell findet sich nirgends in fremden Schriften, nicht bei den Epikuräern, nicht bei den Stoikern, nicht bei den Platonikern. Wo wir auch immer recht gute Vorschriften über Zucht und Sitte treffen, diese Demut wird nicht gefunden; — sie ist von Jesus Christus gekommen." [1]) Also das Lob der Demut wird in keiner Philosophenschule verkündet, wie ein Kenner urteilt, wir aber lesen es in der Konsolation, und so haben wir das Recht, dieses Lob als einen Beweis für unsere Ansicht anzuführen. Doch ein Vertreter der alten Philosophie selbst soll sprechen, Cicero, der gewiß noch zu den edleren Schülern der Wissenschaft des Wahren zählt. Wir lesen bei ihm die Worte: „Noch ein gewisser weibischer Aberglaube kommt hinzu; denn sie meinen, die unsterblichen Gottheiten leichter zu befriedigen, wenn sie ihre tief gebeugte Gesinnung bekennen." [2]) Und nun möge

[1]) Aqua humiliationis ... Haec aqua in nullis alienigenarum libris est, non in Epicuraeis, non in Stoicis, non in Platonicis. Ubicunque etiam inveniuntur optima praecepta morum et disciplinae: humilitas tamen ista non invenitur; — a Jesu Christo venit. Enarr. II. in psalm. XXXI, 18.

[2]) Accedit superstitio quaedam muliebris; existimant enim Diis immortalibus se facilius satisfacturos, si afflictos se fateantur. Tusc. quaest. III. 29.

jeder die Sätze des Boëthius, in denen er das demütige Gebet feiert, neben diese Worte stellen und dann sich die Frage beantworten, ob der Anicier doch wohl nicht etwas weiter auf christlichem Boden stehe, als manche entscheiden zu müssen glauben?

So ist es vielleicht nicht mehr notwendig, auf jene Stelle noch ein besonderes Gewicht zu legen, an welcher die Philosophie von einem spricht, der erhabener ist, als sie selbst; und zwar deswegen nicht, weil die Worte, welche diesem excellentior in den Mund gelegt werden, von den Handschriften verschieden wiedergegeben werden, und ihr Inhalt mehr erraten werden muß, als daß er klar zu erkennen wäre. „Einer, der höher steht, als ich, versichert: die Himmel haben dem heiligen Manne eine Wohnung erbaut." Dieser letztere Satz war in der den Abschreibern nicht immer geläufigen griechischen Sprache abgefaßt und darum ist der ursprüngliche Inhalt desselben nicht mehr ganz sicher zu ermitteln. Aber es würde sich keine genügende Erklärung für denselben finden lassen, wenn wir nicht Gott als diesen excellentior bezeichnen, und Gott spricht zu uns durch die Theologie, durch seine Offenbarung.[1]) Vielleicht wird uns der Ausspruch des Höheren keine Schriftstelle genau dem Wortlaute nach wieder-

[1]) Nam ut quidam me quoque excellentior: *ΑΝΔΡΟC ΔΗ ΙΕΡΟΥ ΔΕΜΑC* (vielleicht *δο΄μους*) *ΑΙΘΕΡΕC ΟΙΚΟΔΟΜΗCΑΝ.* De cons. IV. pros. 6. Schündelen bietet zwei Conjekturen: *Ἀνδρὸς θαῦμ᾽ ἱεροῖο δαϊκτῆρ ᾠκοδόμησεν*, und: *Ἀνδρὸς σῶμ᾽ ἱεροῖο περίστεραι οἰκοδόμουσιν.* Er verweist nun auf die Beispiele der heiligen Schrift: Job, Johannes den Täufer, die makkabäischen Brüder, die drei Jünglinge im Feuerofen, und bringt obige Worte mit folgenden Schriftstellen in Verbindung: Sap. 3, 1. 5, 1—7, 20. 8, 1—9, 17. Dan. 3, 50. Wir halten die handschriftlichen Angaben für zu unsicher, um bestimmte Behauptungen an dieselben anzuknüpfen. Daß aber dem Boëthius jene Beispiele der heiligen Schrift vorschwebten, bezweifeln wir, da er die Standhaftigkeit der Weisen rühmend nur auf Anaxagoras, Sokrates, Zeno u. s. w. sich beruft. Vgl. Litteraturblatt von Bonn 1871. S. 606 sqq. De cons. I. pros. 3.

geben, aber der Sinn scheint christlich-theologisch zu sein, so weit eben trotz des Abweichens der Handschriften ein Urteil erlaubt ist. Möglicherweise haben wir auch in diesem Satze ein christliches Motto zu suchen, welches damals den fromm gesinnten Katholiken geläufig sein mochte, ein Motto, wie es bei den bangen Todesahnungen des Boëthius seiner ernsten Lage entsprach.

Zu ähnlichen Gedanken führt das Wort unseres Verfassers, an die Philosophie gerichtet: Du Vorbote des wahren Lichtes.[1]) Wird so von einem Manne gesprochen, der sonst die Philosophie als Lehrmeisterin aller Tugenden bezeichnet,[2]) dann liegt es nahe, in der Theologie jene Wissenschaft zu suchen, als deren Vorhalle die Philosophie bezeichnet wird. Wir hören ihn von einem Gipfel der Weisheit sprechen, den wir kaum erreichen können, von einer Höhe der Wissenschaft, auf welcher der menschliche Verstand schauen soll, was er aus sich nicht erkennen kann,[3]) und dies kann uns als ein Zeugnis gelten, daß Boëthius wohl noch ein anderes Gebiet des Wissens, als die Lehren der Philosophie, anerkannte, es sind dies Worte, welche durchaus mit dem Sprachgebrauch der christlichen Theologie übereinstimmen.

Noch sei der Anklänge an einzelne Stellen der heiligen Schrift gedacht, die man in der Konsolation findet. Unbedingte Beweiskraft möchten wir aber denselben erst dann zugestehen, wenn es nicht nur unsichere Anklänge, sondern wörtlich wiedergegebene Sätze wären, und dann müßten sie die Aussprüche der heiligen Schrift nicht in etwas abweichendem Sinne zur Anwendung bringen. Der Vollständigkeit wegen

---

[1]) O veri praevia luminis. De cons. IV. pros. 1.

[2]) Omnium virtutum nutrix. De cons. II. pros. 4. Omnium virtutum magistra. De cons. I. pros. 3.

[3]) Quare in illius summae intelligentiae cacumen, si possumus, erigamur; illic enim ratio videbit, quod in se non potest intueri. De cons. V. pros. 5.

aber seien diese Sätze des Boëthius neben den ähnlich klingenden Stellen der heiligen Schrift angeführt, wo letzteres zur Verdeutlichung notwendig erscheint. Der Gerechte trug das Unrecht des Sünders,[1]) so lesen wir in der Konsolation, aber Boëthius wendet diese Worte nur auf sein eigenes Schicksal an und nimmt ihnen dadurch die christliche Bedeutung. Dann der Ausspruch: Die Menschen haben nur über unser irdisches Leben Gewalt![2]) Allein hier ist weniger an die ähnlich klingenden Worte des Erlösers[3]) zu denken, weil die Beispiele, welche Boëthius im Verfolge seiner Beweissätze anwendet, nur der weltlichen Geschichte entnommen sind. Ein zweiter Tod wird erwähnt,[4]) aber auch dieses Wort ist nicht im biblischen Sinne[5]) aufzufassen, sondern es bezieht sich auf den Untergang des Nachruhms. „Kommet alle herbei, die ihr gefesselt seid, die ihr von der trügerischen Lust gebunden;"[6]) dieser Satz erinnert vielleicht an die Worte des Erlösers (Matth. 11, 28): Venite ad me omnes, qui laboratis et onerati estis; allein Boëthius legt diesen Ausspruch der Philosophie in den Mund. Noch am meisten klingt der heiligen Schrift die Stelle ähnlich: Es giebt also ein höchstes Gut, welches alles kräftig leitet und lieblich anordnet,[7]) und es ist leicht möglich, aber doch nicht bestimmt nachzuweisen, daß sie nur die Worte aus dem Buche der Weisheit wieder-

---

[1]) Justus tulit crimen iniqui. De cons. I. metr. 5.

[2]) Quo vero quisquam jus aliquod in quempiam nisi in solum corpus ... et fortunam ... possit exserere. De cons. II. pros. 6.

[3]) Et nolite timere eos, qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere. Matth. 10, 28.

[4]) De cons. II. metr. 7.

[5]) Apoc. 2, 11.

[6]) Huc omnes pariter venite capti, quos ligat fallax libido. De cons. III. metr. 10.

[7]) Est igitur summum bonum, quod regit cuncta fortiter suaviterque disponit. De cons. III. pros. 12.

giebt: Die Weisheit reicht von einem Ende bis zum anderen und ordnet alles lieblich an.[1]) Boëthius unterscheidet weiter allerdings niedrige und kostbare Gefäße[2]) und man erinnert dabei an die Gefäße aus Gold oder Silber, von Holz oder Thon des zweiten Briefes an Timotheus,[3]) allein dort ist das große Haus Gottes, die ganze Welt, hier aber von St. Paulus das Haus der Kirche gemeint, also es mögen einige Berührungspunkte sich finden, allein dieselben sind nicht klar genug, um großes Gewicht darauf zu legen. Fast bedeutsamer dürfte es sein, daß unserem Verfasser kirchlich-theologische Ausdrücke, die sich erst infolge der Forschungen auf dem Gebiete der Offenbarung in ihrer ganz bestimmten Bedeutung ausgebildet haben, wie **praedestinatio** und **arbitrii libertas**, gleichmäßig durch sein ganzes Werk hindurch geläufig sind; denn diese beweisen, daß er der theologischen Spekulation jener Tage, ebenso wie den Schlagwörtern, welche dabei zur Geltung kamen, nicht allzufern stand.

Wenden wir jetzt unsere Blicke zurück und fragen wir, was wir aus der Schrift des Boëthius herausgelesen, so haben wir freilich in der Philosophie, welche zum Leser spricht, nicht mit Gervaise den Sohn Gottes finden können, aber ebensowenig halten wir es für nötig, mit Glareanus unserem Verfasser sein Werk abzusprechen, um seine Rechtgläubigkeit zu retten. Einige sehen die Schrift als unvollendet an und glauben, daß im fehlenden zweiten Teil die christlichen Trostgründe zur Geltung kommen sollten. So mutmaßen in ihren schon früher genannten Bearbeitungen Berti, Richter, Suttner und Schündelen, welcher allerdings ohne eingehendere Begründung das unter den Schriften des Boëthius befindliche ausführliche Glaubensbekenntnis als

---

[1]) Attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter. Sap. 8, 1.

[2]) Vasa vilia und vasa pretiosa. De cons. IV. pros. 1.

[3]) II. Tim. 2, 20.

diesen gesuchten christlich-theologischen Teil der Konsolation bezeichnet.[1]) Allein weder in der Konsolation des Boëthius selbst, noch in der Geschichte jener Tage, die uns allerdings nicht vollkommen bekannt ist, läßt sich irgendwelcher Anhalt für diese Ansicht finden. Sowohl der Anfang, als der Schluß unseres Werkes bilden einen festen Rahmen, in welchem sich das Ganze eingliedert, und wenn wir zuweilen fragen könnten, warum er gerade den einen Gedanken entwickelt, einen anderen aber, der uns ebenso wichtig erscheinen könnte, übergangen oder nur kurz berührt hat, so sehen wir, wie er mit Vorliebe gerade jene Gedanken sich aussucht, die ihm durch seinen philosophischen Bildungsgang nahe gelegt wurden.

Zwei Sätze macht man besonders für die obige An-

[1]) „Die ratio humana hat ihn durch Plato und Aristoteles als veri praevia luminis aufwärts steigen gelehrt bis zur Schwelle der festen Burg, von wo aus die intelligentia divina zunächst durch Salomo ihr die Hand reicht. Nicht mehr die Philosophie, sondern die Sophia spricht dann im zweiten Teil der Konsolation, als welchen wir die brevis fidei christianae complexio zu betrachten haben. Man kann an diesem Zusammenhange und der nächsten Bestimmung der beiden Schriften gar nicht mehr zweifeln, wenn man sieht, wie in denselben aufs unverkennbarste und in einer nach allen Seiten hin befriedigenden Weise Rücksicht genommen worden ist auf S. Leonis papae epist. 15 dogm. ad Turribium Asturic. episc. mit den sechzehn Kapiteln gegen die Priscillianisten.“ So weit Schündelen. Theol. Litteraturblatt 1868 S. 281. Eingehender entwickelt Schündelen die Begründung seiner Ansicht nicht. Die Berührungspunkte mit dem Briefe des heiligen Leo beschränken sich auf den gemeinsamen Antagonismus gegen die Manichäer, In den Werken des Boëthius nehmen diese Ausführungen nur einen kleinen Raum ein. Unser Urteil über die Schrift: „Brevis fidei christianae complexio“ wird später folgen. Hier genüge die Bemerkung, daß man vor Schündelen den zweiten theologischen Teil der Trostschrift des Boëthius eifrig gesucht, das Glaubensbekenntnis, welches seinen Namen trägt, sehr wohl gekannt und als boëthianisch anerkannt hat, gleichwohl aber auch nicht im geringsten an eine Zusammengehörigkeit dieser beiden Schriften dachte.

schauung geltend, daß eine christlich gehaltene Fortsetzung der Konsolation folgen sollte. Es ist von stärkeren Beweisgründen die Rede, welche Trost bieten sollen, aber nicht am Ende des Werkes, sondern schon im ersten Buche, so daß diese stärkeren Beweisgründe eben in der weiteren Abhandlung selbst zu suchen sind. Das schon besprochene Wort aber: einer, der über mir steht, versichert u. s. w., entscheidet hierüber ebensowenig, da durchaus nicht weiter angedeutet ist, daß dieser Höhere selbst noch in dem Werke des Boëthius mit handelnd eingreife. Überdies ist der Schluß für das Ganze so passend und fügt sich den letzten Sätzen genau ein, daß wir nichts mehr an Inhalt erwarten. Kurz, unser Verfasser hat nicht ein theologisches Werk beabsichtigt, wie die ganze Anlage beweist, aber ebensowenig können wir zugeben, daß derselbe dem Offenbarungsglauben feindlich gegenüberstehe.

Dies ist unser Standpunkt, von welchem aus wir weiter fortschreiten zur Beurteilung der Frage: sind wir berechtigt, die Tradition umzustoßen, welche dem Boëthius einige Abhandlungen über religiöse Gegenstände zuschreibt? Als solche werden aufgeführt die letzten fünf Schriften in der Zusammenstellung der Werke des Boëthius von Migne.[1]) Jede einzelne derselben soll besprochen werden, und zwar so, daß wir die kleinere trinitarische Abhandlung und die dritte, welche den Titel führt: „Quomodo substantiae bonae sint" und die in der Regel im Mittelalter citiert wurde, mit: „De hebdomadibus" jedenfalls in Rücksicht auf den Anfang derselben: Postulas, ut ex hebdomadibus nostris,[2]) zur Verein-

[1]) Migne. Series latina LXIV.

[2]) Jeden Zweifel, welches Werk im Mittelalter als: „De hebdomadibus" bezeichnet wurde, löst die Notiz des heiligen Thomas: In libro de hebdomadibus, qui sic incipit: Postulas a me etc. cf. Opuscula St. Thomae tom. XXVIII. ed. Vivès Paris 1875. Ebendasselbe würden die Worte des heiligen Thomas beweisen: Intueor in rebus aliud esse quod sunt bona et aliud esse quod sunt. Hierfür beruft er sich auf Boëthius, der in seiner Schrift de hebdomadibus

fachung in einem Kapitel zusammenfassen. Es würden sich also als besondere Kapitel des letzten Abschnittes ergeben die Besprechung folgender theologischen Schriften: 1) De trinitate. 2) Utrum pater et filius ac spiritus sanctus de divinitate substantialiter praedicentur und Quomodo substantiae bonae sint. 3) Liber de persona et duabus naturis. 4) Brevis fidei christianae complexio. Dann nachdem jede einzelne dieser Abhandlungen besprochen worden ist, würde sich leichter ein Schlußresultat zusammenstellen lassen, und einem solchen sei das letzte Kapitel vorbehalten.

---

etwa in der Mitte derselben diesen Satz zuerst ausgesprochen habe. Summ. theol. I. quaest. V. art. 1. In der uns vorliegenden Abhandlung von Boëthius aber lesen wir in der That: Hinc intueor aliud in eis esse quod bona sunt, aliud quod sunt.

Dritter Abschnitt.

Die dem Boëthius zugeschriebenen theologischen Abhandlungen.

Erstes Kapitel.

De trinitate.

§. 20.

Inhalt dieser Schrift.

Ohne ausführlicher auf nebensächliche Punkte einzugehen, seien hier nur die wichtigeren Sätze in ihrem inneren Zusammenhange angegeben. In einer verhältnismäßig langen Einleitung, welche durchaus den Stempel der Ursprünglichkeit trägt, erklärt der Verfasser die Entstehung der folgenden Abhandlung. Durch lange Zeit habe ihn eine wichtige und schwierige Frage aus dem Gebiete der Theologie beschäftigt und jetzt habe er den Versuch gemacht, im Anschluß an den heiligen Augustinus, aber mit Hilfe seiner philosophischen

Kenntnisse dieselbe zu lösen. Es sei diese Abhandlung aber keineswegs für die unverständige große Menge berechnet, sondern zunächst für den urteilsfähigen Adressaten.

Erstes Kapitel. Der katholische Glaube lehre von der Einheit der allerheiligsten Dreifaltigkeit: der Vater ist Gott, der Sohn ist Gott, der heilige Geist ist Gott. Aber der Vater, der Sohn und der heilige Geist sind ein und nicht drei Götter.[1]) Besonders müsse man darauf sehen, die Nichtverschiedenheit (indifferentia) der drei Personen festzuhalten; denn sonst würde man die drei Personen trennen, wie die Arianer und eine Mehrheit der göttlichen Wesenheit einführen. Es gebe aber eine dreifache Verschiedenheit nach Gattung, Art und Individuum (numerus). Individuen unterscheiden sich, wenn sie die gleiche Wesenheit besitzen durch ihre Accidenzien. So würden von zwei oder drei Menschen, wenn sie sonst vollkommen gleich wären, doch jeder einen verschiedenen Platz einnehmen; der Ort aber zähle zu den Accidenzien.

Zweites Kapitel. Wie nun gelangen wir zur gewünschten Einsicht in die Trinitätslehre? Es gebe drei Wege, und ohne den Namen des Aristoteles zu nennen, folgt unser Verfasser demselben, wenn er drei Teile der theoretischen Wissenschaft unterscheidet; die Physik, welche verstandesmäßig (rationabiliter) die Dinge betrachtet, wie dieselben sind und sich entwickeln, die Mathematik, welche systematisch (disciplinaliter) von der Materie absieht und die Formen erforscht und die Theologie, welche in unmittelbar erfassender Erkenntnisweise (intellectualiter) sich mit der absolut reinen Form ohne Materie und ohne Entwicklung, mit Gott befaßt. Die Form ist das bildende Moment, welches der Materie erst das besondere Sein giebt. Alles ist nicht durch die Materie, sondern dadurch, daß es eine bestimmte Form besitzt. Auf diese Weise könne man bei den abhängigen Wesen den Stoff,

---

[1]) Pater Deus, Filius Deus, Spiritus sanctus Deus. Igitur Pater, Filius, Spiritus sanctus unus non tres Dei.

die prima materia und die bildende Form unterscheiden; Gott aber ist reine Form ohne jede Materie, er ist und ist darum absolut einfach, es fehlt in ihm jede Verschiedenheit. Sonst bilde die Materie das Substrat, welchem die Form anhafte und dann erst könnten Accidenzien angenommen werden. Bei dem absoluten Sein fehle die unterliegende (subjecta) Materie und darum die Accidenzien, die Verschiedenheit, die Zahl. Natürlich aber dürfte das Wort Form durchaus nicht in dem Sinne aufgefaßt werden, wie man im alltäglichen Leben bei körperlichen Dingen von einer Form (Gestalt) spricht.

Drittes Kapitel. Gott ist einer, aber doch zählen wir drei. Der Verfasser sagt nun, man müsse wohl die Zahl, mit welcher wir zählen und die bei dreimaliger Wiederholung allerdings eine Mehrheit bildet, von der Zahl unterscheiden, welche in den Dingen selbst liegt. Um uns seine Ansicht zu verdeutlichen, seien die Beispiele angefügt, deren er sich zu diesem Zwecke bedient. Wenn jemand dasselbe Ding dreimal mit verschiedenen Namen nennt, wie ensis, mucro oder gladius, so sind es drei Namen, aber nur ein Gegenstand, ähnlich wie wenn jemand dreimal sagen würde: Sonne, Sonne, Sonne! So wird dreifach das göttliche Wesen ausgesagt, aber sobald wir jeden Gradunterschied fernhalten, wie die katholische Kirche, dann ist die Einheit Gottes gewahrt. Freilich, wenn wir in Gott: Vater, Sohn und heiliger Geist nennen, so sind dies nicht bloß verschiedene Namen (sonst wäre die obige Ausführung sabellianisch), sondern sie sind wohl dasselbe, aber der Vater ist nicht derselbe wie der Sohn. In welcher Weise nun wird dies von Gott ausgesagt? Wie finden überhaupt die verschiedenen Prädikamente auf Gott ihre Anwendung?

Viertes Kapitel. Die zehn Prädikamente, welche der Verfasser jetzt anfügt, sind die bekannten aristotelischen Kategorien. Allerdings fühlt er, daß diese Begriffe, gewonnen aus der Betrachtung der abhängigen Wesen, nicht der Maß-

stab werden können, den wir an das absolute Sein anlegen, allein der theologische Ausdruck Relation war für sein philosophisches Ohr zu verführerisch und die Gelegenheit, seine dialektische Gewandtheit und wissenschaftliche Kenntnis zu zeigen, allzu verlockend, als daß er dieselbe so leicht hätte hingeben wollen, und so begnügt er sich damit, vor der weiteren Entwicklung hervorzuheben, daß diese Prädikamente in Gott etwas anderes besagen, als bei den abhängigen Wesen. In Bezug auf die aristotelischen Kategorien, welche sich nach substantiellen und accidentiellen Aussagen scheiden, faßt er den Satz: Gott ist reine Form jetzt in anderen Worten: Gott ist Substanz, und im Gegensatz zu den abhängigen Wesen: übersubstantiell (**ultra substantiam**). Was bei den Menschen ein Accidens, eine Eigenschaft ist, ist in Gott substantiell, sein Wesen. Wenn es also heißt: Gott ist gerecht, so mag das eine Qualität sein, wie wir zu sagen pflegen, aber in Gott ist das Sein dasselbe, wie das Gerechtsein.[1]) Selbst die wesentlichen Attribute bewirken, daß das Sein der Menschen ein teilbares ist, wir können unterscheiden zwischen Sein und Wesen, bei Gott bleibt das Sein ein einheitliches. Ort und Zeit sind nicht wesentliche Prädikamente und so gelten sie von Gott überhaupt nicht. Gott ist nicht an einem Orte, sondern jeder Ort ist ihm gegenwärtig. Ebenso umfaßt seine Ewigkeit alle Zeiten. Auf diese Sätze werden wir später noch zurückkommen müssen, um zu zeigen, wie die Entwicklung des Verhältnisses von Ewigkeit und Zeit an dieser Stelle und die entsprechende Erörterung in der Konsolation sich berühren. Die übrigen Kategorien werden als ebenso unzulässig bei Gott nur genannt und nur Substanz, Qualität und Quantität als Kategorien des Wesentlichen anerkannt. Wie der Verfasser am Anfange des Kapitels sich genötigt sah, eine eigentümliche Wortbildung anzuwenden, um den Unterschied des absoluten Wesens und der abhängigen

---

[1]) **Deus vero idem ipsum est, quod est justum.**

Wesen nicht zu verwischen, und deshalb, nachdem er bei den letzteren von Substanz gesprochen, Gott als übersubstantiell bezeichnet, so weicht auch am Ende desselben seine Ausdrucksweise in einem Worte von der damals gebräuchlichen ab und zwar aus demselben Grunde. Nur der Unterschied waltet ob: an der letzteren Stelle geht er von dem absoluten Wesen aus und spricht diesem die Substanz zu, während er, um die wesentlichen Prädikamente des Abhängigen zu bezeichnen, dann dieses sonst gebräuchliche Wort vermeidet und von Accidenzien spricht, welche zur Sache gehören (accidentia secundum rem).

Fünftes Kapitel. Wie es scheint, lag dem Verfasser am meisten daran, die Bezeichnung des Verhältnisses der drei Personen in Gott zu einander als Relation, wie er bei Augustinus dieselbe gefunden, in seinem, in philosophischem Sinne, zu erklären. Für dieses Wort gewonnen, verläßt er die Konsequenz und während er oben Gott als reine Form erklärt, ferner betont, daß man versuchen müsse, ihn unmittelbar mit dem Verstande aufzufassen (intellectualiter), so giebt er sich hier Mühe, Einsicht in das Wesen Gottes durch jene Betrachtungsweisen zu vermitteln, welche von den Geschöpfen abgeleitet sind. Ort und Zeit berühren Gott nicht, und auch die Relation ist in Gott etwas ganz anderes, als das, was Aristoteles mit diesem Worte in seinen Kategorien als ein accidentielles Prädikament neben Ort und Zeit stellt. Der Theologie sind die Relationen in der allerheiligsten Dreifaltigkeit nur ein Ausdruck zum Notbehelf, während in Wirklichkeit keines Menschen Hand den Schleier des Geheimnisses hinwegheben wird, der uns die ewige Gottheit verbirgt; nicht im Begreifen, sondern im Glauben schauen wir. Gefühlt hat dies unser Verfasser allerdings, und deswegen kommt er so oft darauf zurück: alle diese Worte haben in Gott etwas anderes zu bedeuten, wie bei den Menschen. Doch er knüpft nun einmal an die Kategorie der Relation an und führt durch mehrere Beispiele den Satz fort: durch die Relation

werde das Wesen einer Sache nicht geändert; wie z. B. wenn Herr und Diener einander gegenüberstehen. Löst sich dieses Verhältnis, dann verliert der Herr seinen Titel und sein Anrecht an die Arbeitskraft des Dieners, allein er selbst bleibt seinem inneren Wesen nach derselbe wie vorher. Die Qualität erscheint dagegen dem Verfasser als ein substantielles Prädikament, wie z. B. das Weiße als solches aufhört, sobald ihm die Qualität des Weißseins genommen wird. Die Relation jedoch bezeichnet ein Verhältnis und nicht einmal immer zu einem anderen Gegenstande, sondern auch zu demselben.[1]) Das ist freilich eine Behauptung, welche nicht vollkommen im Einklang steht mit der aristotelischen Auffassung, wie Boëthius selbst diese an anderen Stellen erläutert.[2]) Das angefügte Beispiel kann diesen Mangel nicht ersetzen; denn wenn es heißt: es kann jemand auf demselben Platze stehen bleiben; trete ich rechts von ihm, so steht er links und trete ich links, so steht er rechts; also er bleibt derselbe sogar lokal, obwohl sich die Relation ändert, so mag dies ganz richtig sein, aber es zeigt eben dieses Beispiel, daß doch wohl das Prädikament der Relation sich auf die Beziehung zu einem anderen Wesen gründet. In Gott bewirken nun die Relationen nicht eine Verschiedenheit des Wesens, daß etwas zum Wesen hinzukommen müsse, ehe man von Gott dem Vater sprechen dürfe, sondern in gewissem Sinne eine Verschiedenheit der Personen, und auch hier zollt der Verfasser dem ewigen Geheimnisse den gebührenden Tribut dadurch, daß er hinzufügt, wenn wir sagen dürfen: Personen, da der Verstand wohl kaum erfassen könne, wie dies zu erklären

---

[1]) Nec semper ad aliud, sed aliquoties ad idem.

[2]) Sunt ad aliquid quibus hoc ipsum esse est ad aliquid quodammodo se habere, ac si diceret, quorum substantia est ad aliquid aliud referri et quae ita sunt, ut ipsa id quod sunt ad aliud referantur et esse eorum sit ad aliquid aliud referri. Migne LXIV. col. 236. In Aristot. categor. lib. V.

sei.[1]) Noch einmal kommt er auf den örtlichen Unterschied, der immer zwischen zwei menschlichen Personen obwalten müsse, zurück, auf welchen er schon im ersten Kapitel hingewiesen hatte, um sagen zu können: dieser fällt bei Gott, da er unkörperlich ist, weg, wenn wir auch von verschiedenen Personen sprechen.

Sechstes Kapitel. Durch die Relation werde die Mehrheit der Personen gewahrt, weil es, wie hier der Verfasser anerkennt, im Wesen der Relation liege, daß sie auf ein anderes bezogen werden müsse. Die Einheit aber bestehe im Wesen Gottes, weil jede Verschiedenheit fehle. In Gott bedeute darum die Relation die Beziehung eines Wesens zu dem, welches dasselbe ist. Das könne man bei allen anderen Wesen nicht herausfinden, weil den abhängigen Dingen die angeborne Verschiedenheit (cognata alteritas) von einander anhafte. In einfach erfassendem Verständnis sollen wir uns aber zu Gott erheben (simplici intellectu erigi) und so erkennen, was überhaupt erkannt werden kann. Er erwarte das Urteil des Adressaten über seinen Versuch, eine durch den Glauben verbürgte Lehre mit den Beweisgründen der Vernunft zu beleuchten. Wenn der Mensch nicht über seine Kraft hinausgehen könne, werden Gebete ausfüllen, was unserer Schwäche gebricht.

§. 21.

In welche Phase der Dogmengeschichte ist diese Abhandlung einzufügen?

Selbst wenn nicht des Arius als Irrlehrers gedacht und Augustinus nicht genannt würde, ergiebt sich aus dem Inhalt der Schrift, daß dieselbe zu einer Zeit abgefaßt sein muß, wo die Lehre von der Dreieinigkeit innerhalb der katho-

[1]) Si dici potest — quo quidem modo id, quod vix intelligi potuit, interpretatum est — personarum.

lischen Kirche schon ihren festen theologischen Ausdruck gefunden hatte. Die bestimmte Formulation der Kirchenlehre ist bereits gegeben und bildet die Grundlage der Ausführung. Der Verfasser stellt dieselbe an die Spitze seiner Abhandlung: der Vater ist Gott, der Sohn ist Gott, der heilige Geist ist Gott; Vater, Sohn und heiliger Geist aber sind ein Gott, nicht drei. Diese Ausdrucksweise stimmt mit dem Athanasianum überein und kann demselben um so eher entnommen sein, weil die lateinische Fassung desselben die ursprüngliche zu sein scheint. Den Hinweis auf den bestimmten Glaubenssatz finden wir im Epilog wieder,[1]) so daß dies der Rahmen wäre, innerhalb dessen die ganze Darstellung sich einfügt.

Lesen wir das Ganze durch, so werden wir sagen, daß es dem Verfasser hauptsächlich darum zu thun war, den Ausdruck Relation, dessen sich die Theologie bediente, um das Verhältnis der drei Personen in Gott zu einander zu bezeichnen, mit Hilfe seiner philosophischen Erudition zu erklären. Abgesehen von dem eigenen Zeugnis des Verfassers für diese Annahme[2]) ist gerade dieser eine Punkt mit Vorliebe ausgeführt worden, während alle anderen Erörterungen mehr zur Umkleidung oder zur Vorbereitung des Hauptsatzes dienen. Wo hat nun der Verfasser dieses Wort Relation gefunden? Ohne über die Entwicklung dieses dogmatischen Ausdrucks eingehende Erörterungen anzustellen, beantwortet der Verfasser selbst die Frage, indem er sich auf Augustinus beruft.[3]) Es muß aber anerkannt werden, daß in unser Abhandlung alle philosophische Gewandtheit untergeordnet ist dem Worte des Glaubens, und auch hierin weicht er nicht

---

[1]) Quod si sententiae fidei fundamentis sponte firmissimae etc.

[2]) De relativis speculemur, pro quibus omne quod dictum est, sumpsimus ad disputationem.

[3]) Vobis tamen illud inspiciendum est, an ex beati Augustini scriptis semina rationum aliquos in vos venientia fructus extulerint.

von der Regel ab, welche der heilige Kirchenlehrer von Hippo als Grundbedingung für alle Forschungen auf diesem Gebiete hinstellt: der Glaube geht dem Verständnis voran, damit wir das, was wir mit der Sicherheit des Glaubens festhalten, auch mit dem Lichte der Vernunft überschauen.[1])

Die Kämpfe um die volle Gottheit des ewigen Logos waren noch nicht abgeschlossen, und die Goten in Italien und Spanien, wie die Vandalen in Afrika standen dem Glauben von Nicäa feindlich gegenüber. Allein auf dem wissenschaftlichen Gebiete begegneten sich die abweichenden Ansichten weniger, sondern es waren vielfach politische Gründe, welche verhinderten, daß die trennende Scheidewand völlig niedergebrochen wurde. In der orientalischen Kirche, welche einst in den drei Kappadociern und in Athanasius so entscheidend eingegriffen hatte, wo es galt, die allerheiligste Dreifaltigkeit zu verteidigen, war ein wissenschaftlicher Stillstand eingetreten, und es fiel mehr den lateinischen Kirchenvätern die Aufgabe zu, die kirchliche Wissenschaft weiter zu entwickeln. Vor anderen aber war St. Augustin wieder berufen, die Kirchenlehre von der Dreieinigkeit spekulativ zu erörtern; und seine Gedanken über diesen Kernpunkt der christlichen Offenbarung sind in dem Werke des Kirchenlehrers de trinitate niedergelegt.

So finden wir in der Schrift des heiligen Augustinus folgende Gedanken entwickelt: Gott ist schlechthin einfach und was er ist, besitzt er nicht als Eigenschaft, sondern es ist ihm wesentlich. Gott ist nicht groß, hat nicht etwa nur Anteil an der Größe, sondern er ist die Größe selbst (De trinitate 5, 11.). Für Gott giebt es kein Accidens, also kann: „Gott ist dreieinig“ nicht accidentiell von ihm ausgesagt werden;[2])

---

[1]) Fides praecedit intellectum, ut ea quae fidei firmitate jam tenes, etiam rationis luce conspicuas. Epist. 120 ad Consent. n. 2.

[2]) In Deo autem nihil quidem secundum accidens dicitur,

aber auch nicht substantiell; denn sonst würden wir eine Verschiedenheit in Gott annehmen. [1]) Gott ist nicht in seinem Wesen Vater, sondern weil er den Sohn hat; der Sohn nur Sohn, weil er den Vater hat und das nennen wir: Relation.[2]) An diese Entwicklung des heiligen Augustinus knüpft unser Verfasser an. Hätten wir sonst keine weiteren Anhaltspunkte, so würden wir unsere Abhandlung nicht in allzuweiten zeitlichen Abstand von Augustinus setzen, weil das Interesse an spekulativen Erörterungen in den Stürmen der folgenden Jahrhunderte immer schwächer wurde, bis die Scholastik dieselben wieder aufnahm. Überdies war für die kirchlichen Kreise die Lehre von der allerheiligsten Dreifaltigkeit als ein abgeschlossenes Ganze genau formuliert und wir finden bereits andere theologische Fragen, welche in den Vordergrund traten. Einen Anhaltspunkt für die Zeit der

---

quia nihil in eo mutabile est nec tamen omne quod dicitur, secundum substantiam dicitur. Dicitur enim ad aliquid sicut Pater ad Filium et Filius ad Patrem, quod non est accidens, quia ille semper Pater et ille semper Filius et non ita semper quasi ex quo natus est Filius, ut ex eo quod numquam desinat esse Filius, Pater non desinat esse Pater sed ex eo, quod semper natus est Filius nec coepit unquam esse Filius. St. Aurelii Augustini Hippon.-Episc. opera, opera et studio monach. Sti. Benedicti congregatione St. Mauri. Parisiis 1868 sqq. Tom. VIII. De trinitate V. cap. 6.

[1]) Quamobrem quamvis diversum sit Patrem esse et Filium esse, non est tamen diversa substantia, quia hoc non secundum substantiam dicuntur, sed secundum relativum, quod tamen relativum non est accidens, quia non est mutabile. De trinitate V. cap. 6.

[2]) Dicitur ergo relative Pater idemque relative dicitur principium et si quid forte aliud: sed Pater ad Filium dicitur, principium vero ad omnia, quae ab ipso sunt. Item dicitur relative Filius relative dicitur et verbum et imago et in omnibus his vocabulis ad Patrem refertur, nihil autem horum Pater dicitur. De trin. V. 14.

Abfassung, der allerdings noch einen weiten Spielraum läßt, giebt die Notiz, daß der katholische Glaube am weitesten verbreitet sei, aber abweichende Religionsbekenntnisse, also hier, wo es sich um die allerheiligste Dreifaltigkeit handelt, das arianische, neben dem katholischen doch noch existieren.[1])

Wie der Verfasser selbst erklärt, ist ihm die Erläuterung des Ausdrucks „Relation" die Hauptsache. Außerdem fällt uns noch als eigentümlich auf, abgesehen von der Anwendung der philosophischen Disziplinen auf eine Frage des Glaubens, der wir in jenen Zeiten nicht allzuhäufig begegnen, besonders die Unterscheidung der Zahl als einer zuweilen verschiedenen in dem zählenden Subjekt gegenüber dem gezählten Objekt.

§. 22.

In welchen Berufskreisen haben wir den Verfasser zu suchen?

Wir haben, wie schon der Titel besagt, eine Abhandlung über die allerheiligste Dreifaltigkeit vor uns und würden wohl zunächst vermuten, daß es ein Theologe ist, der für die Darstellung der kirchlichen Lehre Interesse zeigt. Aber ein flüchtiger Überblick des Inhalts wird uns bald eines anderen belehren: es war dem Verfasser darum zu thun, seine philosophische Erudition an dieser Geheimnislehre zu erproben und bei aller Anerkennung, daß er durchaus den Standpunkt des Kirchenglaubens einnimmt, tritt dennoch der

---

[1]) Christianae religionis reverentiam plures usurpant: sed ea fides pollet maxime ac solitarie quae quum propter universalium praecepta regularum, quibus ejusdem religionis intelligatur auctoritas, tum propterea, quod ejus cultus per omnes paene mundi terminos emanavit, catholica vel universalis dicitur.

theologische Gehalt der Schrift neben den philosophischen Erörterungen fast zurück. Der Verfasser selbst macht durchaus kein Hehl aus seiner Absicht, die kirchliche Wahrheit durch das Licht der Philosophie zu beleuchten. Schon in der Einleitung lesen wir: es sollen die einzelnen Momente aus den innersten Unterrichtszweigen der Philosophie entnommen werden.[1]) Keine Schriftstelle wird zum Beweise angeführt, kein Kirchenlehrer genannt, mit Ausnahme des heiligen Augustinus, an dessen spekulative Erörterungen unser Verfasser anknüpft; dagegen rühmt sich derselbe, den philosophischen Disziplinen gewachsen zu sein, bis in deren innerste Geheimnisse er eingedrungen sei.

Von vornherein ist also klar, daß wir keine Streitschrift zur Verteidigung der Kirchenlehre vor uns haben, die in irgend eine Phase der Entwicklung des kirchlichen Ausdrucks für die Dreieinigkeitslehre entscheidend eingegriffen hätte, es ist eine Gelegenheitsschrift und, wie ausdrücklich bemerkt wird, nicht einmal für das große Publikum berechnet. Nur auf das Urteil dessen, für welchen diese Abhandlung bestimmt war, legt der Verfasser Gewicht.[2]) Allerdings zeigt er ein achtungswertes Interesse an der Kirchenlehre, da er sich lange mit der vorliegenden theologischen Frage beschäftigt hat[3]) und seiner Freude Ausdruck giebt, daß er hier etwas Neues gefunden,[4]) allein seine Erörterungen sind nicht für einen größeren Leserkreis berechnet,[5]) sondern absichtlich dunkel gehalten, daß sie wegen der philosophischen Redeweise den meisten unverständlich bleiben werden.[6]) Der Sinn und die Liebe für derartige Bestrebungen fehle aber bei der großen

---

[1]) Ex intimis sumpta philosophiae disciplinis etc.

[2]) Vestri cupidus judicii. Vobis tamen illud inspiciendum est.

[3]) Investigatam diutissime quaestionem etc.

[4]) Nostri studiosus inventi.

[5]) Raris id est vobis tantum colloquor.

[6]) Ceteros vero ita summovimus, ut qui capere intellectu nequiverint ad ea etiam legenda videantur indigni.

Menge so vollständig, daß jeder Versuch, dieselbe für die Wissenschaft zu gewinnen, scheitern müsse.[1])

Der Ausdruck „**hominum monstra,**“ den wir mit einer fast zu weit gehenden Milde übersetzen wollen: „Menschen, die sich nicht über das tierische Leben erheben,“ befremdet selbst in dieser Fassung noch durch seine Härte. Es soll zugegeben werden, daß in jenen Zeiten nur bedauerlich selten der Sinn für wissenschaftliche Bestrebungen sich bekundete, allein in den Reihen der Christen — und mit solchen hat es unser Verfasser nur zu thun, wenn er von der allerheiligsten Dreifaltigkeit spricht, — unter den Christen, welche ihm nicht folgen konnten oder folgen wollten auf dem schlüpfrigen Boden philosophischer Erörterungen gab es gewiß so manches Herz, welches schlicht und einfach sich mit dem Glauben begnügte, ohne nach einer anderen Begründung zu fragen, als der, welche im Worte Gottes selbst lag, aber dabei die beseligende Kraft des Glaubens in einem gottgefälligen Leben bekundete, und auch diese sind von dem Vorwurfe träger Schlaffheit (**ignava segnities**) nicht ausgenommen, auch diese schienen mit zu den **hominum monstra**, sagen wir: zu den Wundertieren unter den Menschen zu zählen. Ohne den Segen der Forschung nun irgendwie verkennen, ohne das Verdienst derselben schmälern zu wollen, — denn unser Glaube soll vernünftig sein, auf Gründe sich stützen; — aber ein Theologe würde durch solch herbe Tadelsworte sich in Widerspruch gesetzt haben mit der Versicherung des Erlösers: „Selig sind die Armen im Geiste,“ zu denen nach der Deutung der Kirchenlehrer auch die einfach gläubigen Christen sich rechnen dürfen; und ebenso würde er ganz den Sinn jenes Gebetes verkennen: „Ich danke Dir, o Gott, daß Du dieses den Weisen und Klugen verborgen, den Kleinen

---

[1]) . . . **Ut contumeliam videatur divinis tractationibus irrogare, qui talibus hominum monstris non agnoscenda haec potius, quam proculcanda projecerit.**

aber geoffenbart hast." [1]) Im Munde eines Philosophen von Fach aber wären die Worte hominum monstra leichter erklärlich.

Für einen Theologen ist ferner die Entwicklung, warum er gerade an die katholische Lehre von der Dreieinigkeit anknüpfe, ein wenig matt. „Mehrere Religionen nehmen die Hochachtung, welche die christliche fordert, für sich in Anspruch." Ein Theologe würde wahrscheinlich die Schlußfolgerung angeknüpft haben: nur eine dieser Religionsgemeinschaften kann die volle, ungetrübte Wahrheit besitzen und das ist nach meiner Überzeugung die katholische. Die Gesinnung, welche sich in den Worten ausspricht: Christ ist mein Name, Katholik mein Beiname, [2]) hatte sich schon längst in das Glaubensbewußtsein der Völker eingeprägt und wie der heilige Ignatius in seinem Schreiben an die Smyrnenser Gemeinde und der Brief der Smyrnenser selbst die Worte „katholische Kirche" bereits in ganz prägnantem Sinne gebraucht, so konnte auch Cyrill von Jerusalem seine Katechumenen unterrichten: sie sollten an jedem Orte zuerst nach der katholischen Kirche fragen [3]) und der heilige Augustinus bezeugt, daß dieses Wort „katholisch" in der ganzen Welt gebräuchlich sei, um die Angehörigen der Kirche zu bezeichnen. [4]) Gegenüber diesen Zeugnissen ist die Darstellung unseres Verfassers für einen Theologen, der noch dazu auf besondere wissenschaftliche Bildung Anspruch erheben will, verflachend, obwohl seine religiöse Gesinnung immerhin genügend durchleuchtet.

„Jener Glaube kommt am meisten und einzig zur Geltung, welcher sowohl wegen der Vorschriften seiner allgemeinen

---

[1]) Matth. 11, 25. Matth. 5, 3.

[2]) Pacianus Barcinonensis. Epist 1. ad Sempronianum n. 3.

[3]) Catech. 18. n. 26.

[4]) Non enim possunt intelligi, nisi hoc eam nomine discernant, quo ab universo orbe nuncupatur. De vera relig. n. 12.

Regeln, durch welche man die Kraft eben dieser Religion erkennt, als auch deswegen katholisch oder allgemein genannt wird, weil sein heiliger Dienst fast über den ganzen Bereich der Erde sich ausgebreitet hat." [1]) In diesen Sätzen ist doch wohl zu wenig auf die innere Wahrheit des kirchlichen Lehrbegriffes, die wir allerdings erwähnt, aber nicht entwickelt finden, Rücksicht genommen, dagegen mehr die äußere Verbreitung hervorgehoben und das würde bei einem Theologen selbst in jenen Tagen befremden. Für einen Philosophen, welchen das Geheimnis der Dreifaltigkeit zur Erprobung seiner dialektischen Gewandtheit reizte, dürfte uns diese unvollkommene Einsicht in das Verhältnis von Grund und Folge weniger mangelhaft erscheinen. Ein Theologe dagegen würde geschlossen haben: die katholische Kirche ist als die von Christus gestiftete im vollen Besitz der Wahrheit geblieben und darum hat sie unter Gottes Schutz vor den Arianern und anderen Irrlehrern weithin Verbreitung gefunden. Um so näher lag eine solche Schlußfolgerung, als die Arianer, welche wohl zunächst unter den abweichenden Religionsgemeinschaften verstanden werden müssen, doch wohl noch so manches Gebiet behaupteten.

Ziehen wir nun den gegebenen kirchlichen Ausdruck für die Trinitätslehre von dem Inhalte ab, ferner was der Verfasser beim heiligen Augustinus gefunden hat, dem er sogar die Beispiele, wie das Verhältnis von Herr und Diener entlehnt, so bleibt überhaupt nicht viel Theologisches, sondern nur philosophische Gedanken übrig. Die dialektische Entwicklung des Ganzen drängt uns ebenfalls, den Verfasser in den Kreisen der weltlichen Wissenschaft zu suchen. Derselbe erklärt, die Tiefen der Philosophie erforscht zu haben, für

---

[1]) Ea fides pollet maxime ac solitarie, quae quum propter universalium praecepta regularum, quibus ejusdem religionis intelligatur auctoritas, tum propterea, quod ejus cultus per omnes paene mundi terminos emanavit, catholica vel universalis vocatur.

eine Kirchenlehre aber, welche Jahrhunderte lang die Gemüter bewegte, gesteht er selbst ein, bei einem heiligen Augustinus erst Belehrung gesucht zu haben; so führt alles zu dem einen Schluß: der Verfasser der vorliegenden Abhandlung de trinitate ist ein Gelehrter, dessen Fachstudium aber nicht die Theologie, sondern die Philosophie war.

§. 23.

Welche Gründe sprechen für Boëthius als Verfasser?

Ist uns der Name des Philosophen bekannt, der in der Zeit vom fünften bis zum achten Jahrhunderte die vorliegende Schrift abgefaßt hat? Wir sehen jetzt noch von dem Excerpt aus Cassiodor ab, ohne welches doch schon für den letzteren Zeitpunkt ganz bestimmte Zeugen auftreten, welche die Kenntnis der Abhandlung bestätigen. Einstimmig aber ist das Urteil aller Handschriften, ebenso wie aller äußeren Zeugnisse, sie nennen uns nur einen als Verfasser und das ist der römische Senator Boëthius. Die Schrift greift keineswegs entscheidend oder auch nur tief bewegend in die Dogmengeschichte ein, sie bietet in ihrer Entwicklung, wie in der ganzen Anlage nichts wesentlich Neues, sie war keineswegs für ein größeres Publikum berechnet und konnte bei einem solchen sich nicht besonderen Anklang versprechen; die Kirchenlehre war weniger theologisch erörtert, sondern mehr philosophische Gedanken finden wir in der besprochenen Abhandlung niedergelegt, also wäre es nicht zu verwundern gewesen, wenn man sie besonders bei ihrem beschränkten Umfange vergessen hätte; um so bedeutsamer aber ist dann der Umstand, daß keine einzige Handschrift, kein äußeres Zeugnis im Verlaufe der Jahrhunderte abweicht und uns einen anderen Verfasser nennt als Boëthius.

Gerade dieser Punkt unserer Erörterung hat die bedeutendste Wandlung erfahren, seitdem das Excerpt aus Cassiodor

über die schriftstellerische Thätigkeit des Boëthius bekannt geworden ist, allein wir wollen versuchen, die einzelnen Zeugnisse so zu ordnen, daß der Stand der Frage ohne dieses Excerpt leicht überschaut werden kann. An das Schweigen einiger gleichzeitigen Schriftsteller glaubte man ein Verwerfungsurteil der Urheberschaft des Boëthius für die vorliegende trinitarische Schrift anknüpfen zu können. In einer litteraturarmen Zeit können wir ohnehin nicht viele positive Zeugnisse beanspruchen und die oben erwähnten Umstände erklären es, wenn diese Schrift übersehen oder aus anderen Gründen nicht erwähnt wurde. Die Briefe Cassiodors bringen uns allerdings keine Nachricht von derselben, allein es bleiben diese Briefe immerhin trotz ihres Wertes für die Zeitgeschichte nur Gelegenheitsschriften und in solchen erwarten wir kein alles erschöpfendes Eingehen in die Verhältnisse. In der Anleitung desselben Schriftstellers für das Studium der freien Künste suchen wir wohl die unentbehrlichen philosophischen Arbeiten des Boëthius, aber es hat wenig Befremdendes, wenn die theologischen Abhandlungen fehlen, welche vielfach schwer verständlich waren. Doch wir besitzen jetzt ein entscheidendes Zeugnis aus dem Munde Cassiodors, das durch Usener 1877 veröffentlichte Fragment. Es zählt dies eine Schrift des Boëthius auf, de sancta trinitate, ohne Zweifel unsere an Symmachus gerichtete Abhandlung, wie auch der Titel wörtlich übereinstimmt mit der gewöhnlichen Überschrift, die sich in den Handschriften findet. Zum allermindesten ist durch dieses Excerpt bewiesen, daß Boëthius sich auch mit theologischen Fragen beschäftigte.[1])

Isidor von Sevilla erwähnt nun allerdings keine theologischen Schriften des Boëthius. Allein im Gegensatz zu dessen philosophischen Werken und der Consolation dürften die kleineren theologischen Abhandlungen noch nicht in voller

---

[1]) Scripsit librum de sancta trinitate et capita quaedam dogmatica et librum contra Nestorium. Anecd. Holderi pag. 4.

Abschrift den Weg bis Spanien gefunden und auch nicht in weiten Kreisen Aufsehen erregt haben. Überdies erschöpft das Werk des heiligen Isidor über die Kirchenschriftsteller seinen Gegenstand nicht vollständig und bei den unvollkommenen Hilfsmitteln jener Tage erklären sich leicht einzelne Lücken. Und wenn auch Gregor der Große und Beda nicht ausdrücklich die theologischen Schriften unseres Verfassers hervorheben, so bleiben selbst ohne das gewichtige Excerpt Cassiodors dies immer nur negative Zeugnisse, welche durchaus nicht entscheidend genug sind, um positive Beweise umzustoßen.

Wir zählen Beda Venerabilis nicht zu den Männern, welche für die theologischen Werke des Boëthius eintreten, weil der ihm zugeschriebene Kommentar zur Schrift de trinitatis unitate als unecht gilt. Aber im achten Jahrhunderte sehen wir die trinitarischen Abhandlungen des Boëthius ausdrücklich bezeugt durch Alkuin. Es finden sich in seinen Werken nicht nur Anklänge an die boëthianische Entwicklung der Kirchenlehre, auf welche wir als immerhin unsicher weniger Gewicht legen würden, sondern auch der Name des römischen Philosophen wird ausdrücklich wenigstens mit einer der theologischen Abhandlungen in Verbindung gebracht. Ist erst eine der theologischen Schriften anerkannt, so fällt aber auch der Widerspruch gegen die anderen leichter, weil sie immer als zusammen gehörig erscheinen, und weil dann der Beweis geliefert ist, daß Boëthius doch wohl auch an kirchlichen Fragen wenigstens ein philosophisches Interesse genommen hat. Ausdrücklich wird nun von Alkuin unsere Schrift über die allerheiligste Dreifaltigkeit, aus der er eine Stelle wörtlich anführt, dem Boëthius zugeschrieben.[1]) Sprang

---

[1]) Boëthius quoque vir in divinis necnon et in philosophicis voluminibus eruditus in libro, quem de unitate substantiae Patris et Filii atque Spiritus sancti conscripsit praefatos in catholicae fidei regula imitando viros testatur, quod Spiritus sanctus a Patre

dieses Zeugnis auch beim früheren Stande der Boëthiusfrage so urplötzlich hervor, wie man gern glauben machen wollte? [1]) Schwerlich dürfte jemand berechtigt sein zu behaupten, daß Alkuin ohne das Zeugnis der Vergangenheit den Boëthius als Verfasser dieser Schriften in die Welt einführte, nein, er hat denselben schon als solchen vorgefunden. Und wären seine Worte selbst das älteste Zeugnis, aber Alkuin der größte Gelehrte seiner Tage hätte gewiß nicht ohne triftige Gründe dem Boëthius die Urheberschaft dieser Abhandlung zugeschrieben. Dürfen wir aber aus dem Wortlaute des Zeugnisses schließen, so werden wir sagen: er scheint vorauszusetzen, daß seine Leser von der theologischen Schriftstellerthätigkeit des Boëthius bereits Kenntnis besitzen und die Worte: „in heiligen Büchern unterrichtet“ auf den Anicier angewendet, legen die Vermutung nahe, daß er andeuten wollte, der Eifer des Boëthius für theologische Fragen habe sich nicht mit jener einen religiösen Abhandlung begnügt.

Im neunten Jahrhunderte ist es besonders Hinkmar von Rheims, der in seiner Schrift über die Dreieinigkeit viele Stellen aus dem besprochenen Werke wörtlich aufgenommen hat und ausdrücklich mehrere theologische Abhandlungen des Boëthius erwähnt. So hören wir von einem liber de trinitate, weiter von einem liber contra Eutychen et Nestorium und endlich nennt er noch ein liber ad Joannem Diaconum, in welchem wir die zweite trinitarische Schrift des Boëthius wiederfinden. Jener alte aus dem zehnten Jahrhundert stammende und dem Mönch Bruno zugeschriebene Kommentar zum neunten Metrum des dritten Buches der Konsolation kennt die Schriften des Boëthius de trinitate und

---

procedit et Filio ita dicens; es folgt eine längere Stelle aus dem fünften Kapitel der Schrift de sancta trinitate und zwar von dem Satze zu beginnen: Neque accessisse dici potest bis: nihil autem aliud gigni potuit ex Deo nisi Deus. Alcuini de process. Spiritus sancti cap. 1. Migne C. I. col. 76.

[1]) Ritzsch, System des Boëthius. S. 36.

contra Eutychen et Nestorium.[1]) Notker von St. Gallen versichert in einem Briefe, daß er einiges aus den Büchern des Boëthius über die Dreifaltigkeit übersetzt habe[2]) und neben anderen Haimo, † 1008,[3]) ebenso wie Abälard,[4]) † 1142, berufen sich auf die theologischen Arbeiten unseres Verfassers zum Beweise seiner kirchlichen Gesinnung. Das sind alte Zeugnisse, die eine genaue Bekanntschaft mit den betreffenden Schriften voraussetzen und dieselben ausdrücklich dem Boëthius zuschreiben. Ohne die Worte Cassiodors wäre die Lücke von den Tagen des Boëthius bis auf Alkuin immerhin groß genug, aber selbst dann dürften wir nicht vergessen, daß eine Zeit zwischeninne liegt, welche litterarischen Bestrebungen keineswegs günstig war, eine Zeit, welche nur wenige Werke geschaffen hat, in denen wir Hindeutungen auf die theologischen Schriften des Boëthius suchen könnten.

Die Zeugnisse der späteren Jahrhunderte knüpfen an die vorliegenden an, und es genüge zu bemerken, daß bis in das letzte Zeitalter die Zweifel an der Echtheit dieser Schriften keine ausführliche Begründung und keine weite Verbreitung gefunden hatten. Die Vertreter der Scholastik wie der Mystik

---

[1]) Quod idcirco mirum est quia libellum quendam ejusdem auctoris de sancta trinitate valde praeclarum legi et alium contra Eutychen et Nestorium haereticos. Migne LXIV. col. 1239 sqq.

[2]) Göttinger gelehrte Anzeigen. 1835. S. 907.

[3]) Boëthius quam fuerit catholicus ex ejus comprobatur codicibus . . . Porro ejusdem de sancta trinitate liber liquido ostendit. Haimo de gestis Francorum lib. II. c. 1. Honor. Augustodun. Eccles. script. ad a. 524.: Boëthius patricius vel consul scripsit librum de sancta trinitate et alium de consolatione.

[4]) (Boëthius) diligenter sanctae Trinitatis fidem Symmacho socero ac patricio scribendo edisserens, de unitate quoque personae Christi ac diversitate naturarum quae in Christo sunt divinae scilicet et humanae ad Joannem Diaconum, qui postea Papa effectus est, scribendo contra Eutychen et Nestorium optime disputavit. Abälard. Introductio ad Theolog. lib. I. c. 25.

im Mittelalter kannten und schätzten diese Schriften, und wie oben schon der heilige Bernhard genannt worden ist, so genüge hier daran zu erinnern, daß er den Boëthius gegen den Vorwurf verteidigt, in seiner Schrift **de trinitate** zu den falschen Erörterungen Gilberts über die Wesenheit Gottes Veranlassung gegeben zu haben.[1]) Des Engels der Schule aber sei noch besonders gedacht und zwar deswegen, weil er die kleineren Schriften über theologische Fragen in systematischer Ordnung aneinander zu reihen versuchte. An die Spitze stellt auch der heilige Thomas die Abhandlung **de trinitate**, welche uns mit dem Ursprunge aller Dinge mit Gott bekannt macht. In der zweiten trinitarischen Schrift, welche später besprochen werden soll, sehen wir die kirchliche Redeweise erklärt, deren wir uns bei Unterscheidung der göttlichen Personen bedienen, während die dritte aus den Hebdomaden uns zeigt, wie die guten Geschöpfe von dem guten Gott herkommen. Die letzten Schriften stehen mit der Erlösung des Menschengeschlechtes in Verbindung. Die eine über den christlichen Glauben zeigt uns die rettende Wahrheit, während die andere von der einen Person und den zwei Naturen in Christus über den Erlöser selbst uns unterrichtet. Dies ist der Inhalt der Schriften nach dem heiligen Thomas, die Lehrweise aber die Vernunftforschung (**inquisitio rationis**). Also für unsere Auffassung wenigstens der ersten Schrift dürfen wir uns auf das Zeugnis des Engels der Schule berufen, der als den Zweck der vorliegenden theologischen Abhandlungen des Boëthius angiebt, daß das Geheimnisvolle der Glaubenslehre, soweit es in den Tagen unser irdischen Pilgerreise möglich sei, dem Verstande klar werde.[2])

---

[1]) Omnino suspecta expositio illa in libro illo Gilleberti episcopi Pictaviensis, in quo super verba Boëthii de trinitate sanissima quidem atque catholica commentabatur: pater est veritas id est verus etc. Sti. Bern. in cant. cant. sermo 80.

[2]) Opera Sti. Thomae ed. Vivès. Paris 1875. tom. XXVIII. pag. 482.

Der Besitzstand des Boëthius ist durch alle Jahrhunderte bis auf unsere Tage ein sicherer und wird durch alle Handschriften bestätigt. Die folgenden Notizen beruhen nun freilich nicht auf eigener Einsichtnahme, sondern stützen sich auf die kritische Ausgabe, welche Peiper besorgt hat.[1]) Der Schwerpunkt ist für unsere Frage auf die Überschrift zu legen, welche uns den Verfasser nennt. Aus vier Handschriften ist dieselbe nebeneinander gestellt,[2]) welche dem Kloster Tegernsee im zehnten Jahrhundert, und dem Kloster Einsiedeln im zehnten oder elften Jahrhundert abgefaßt entstammen, während die dritte zu Bern aufbewahrte dem neunten oder zehnten Jahrhundert zugeschrieben wird und endlich die vierte im Kloster Heilbronn im elften oder zwölften Jahrhundert entstanden ist. Diese Handschriften geben nun in den Grundzügen durchaus dieselbe Überschrift wieder und weichen nur in der größeren Ausführung der Titel des Verfassers, oder in mehr oder weniger eingehender Bezeichnung des Inhaltes ab. Besonders dieser letzte Umstand erklärt sich leicht, wenn in der That die Überschrift **de sancta trinitate**, die wir als ursprünglich anerkennen müssen, einerseits zu weit ist, da nur wenige Seiten dieses Grundgeheimnisses der christlichen Religion erörtert und auch diese nicht einmal in besonders theologischem Sinne besprochen werden, und andererseits wieder zu eng erscheint, da er noch so manche Frage über dieses Geheimnis hinaus wenigstens berührte, wie solche ihm bei seiner philosophischen Entwicklung begegneten und Gelegenheit gaben, seine Kenntnisse zu zeigen. Bald mußte auch die Überschrift **de sancta trinitate** vielen ungenügend erscheinen und das Bedürfnis sich geltend machen, den Inhalt schon im Titel genauer anzugeben, um die beiden trinitarischen Abhandlungen, welche sich folgten, von einander zu

---

[1]) Boëtii Philosophiae Consolationis libri V. ed Peiper. Lipsiae 1871.

[2]) Peiper, pag. 149 Anmerkung.

unterscheiden. Aber in den Grundzügen decken sich trotz dieser leicht erklärlichen Abweichungen durchaus die Angaben der Handschriften: sie nennen uns selbst in der Ordnung übereinstimmend und ebenso den Überschriften der einzelnen Bücher der Konsolation entsprechend zuerst den Namen des Verfassers, unseren Boëthius, dann den Inhalt der Abhandlung und hier weiter noch den Adressaten, an welchen dieselbe gerichtet war.

So führen die Handschriften aus den verschiedenen Teilen Deutschlands, ebenso wie das Zeugnis der Gelehrten Frankreichs und anderer Länder, um nur auf die ältesten Jahrhunderte Rücksicht zu nehmen, auf denselben Mann als Verfasser zurück, und zwar werden die Titel und Würden des Boëthius mit einer solchen Ausführlichkeit angegeben, daß von einer Verwechslung durchaus nicht die Rede sein kann. Um so mehr aber verdient diese Übereinstimmung Beachtung, weil unsere Schrift keine entscheidende Stellung einnimmt in der Entwicklung des kirchlichen Ausdrucks für die Dreifaltigkeitslehre, sondern diesen Ausdruck schon fertig voraussetzt. Die Jahrhunderte aber, welche zwischen Abfassung der Schrift und ihrer deutlichen Bezeugung liegen, waren wissenschaftlichen Bestrebungen durchaus nicht günstig, so daß man auch hieraus nicht erklären könnte, wie eine unechte Schrift so allgemein unter demselben falschen Namen Verbreitung gefunden hätte. Kurz, wir mögen in den verschiedensten Gegenden nach dem Verfasser fragen, überall erhalten wir die gleiche übereinstimmende Antwort: Boëthius! Bei einer Schrift aber, welche verhältnismäßig nicht entscheidende Bedeutung besitzt, ist es nicht denkbar, daß ein einzelnes Exemplar, welches falsch bezeichnet war, über alle Lande seinen Einfluß geltend gemacht hätte.

Zwei Möglichkeiten giebt es, welche erklären könnten, wie Boëthius auf unrechtmäßige Weise zur Urheberschaft der vorliegenden Abhandlungen gekommen wäre: entweder absichtliche oder unabsichtliche Fälschung. In dem ersteren Falle

müßten wir dieselbe dem Verfasser der Schrift, wer es immer sei, selbst zuschieben; denn die Gleichmäßigkeit der Überschriften in allen Codices würde eine spätere Zusetzung des Namens ausschließen und dann dürfte für die späteren Zeiten noch weniger ein Grund sich auffinden lassen, der irgendwen zu absichtlichem Betruge in dieser Angelegenheit hätte bestimmen können. Vielleicht aber konnte jemand glauben, unter dem falschen Namen des Boëthius seinem eigenen Elaborat besser Eingang in der Gelehrtenwelt zu verschaffen? Allein wir finden keine Spur in der ganzen Abhandlung, auf welche eine solche Behauptung auch nur mit dem Scheine des Rechtes sich hätte stützen können. Noch einmal: entscheidend greift die Schrift nicht ein in die Geschichte der Dogmenentwicklung und sie will dies auch keineswegs am allerwenigsten in den Zeiten, in welchen die Wogen sich bereits gelegt hatten, die der Streit um die allerheiligste Dreifaltigkeit einst so heftig bewegte. Der Einblick in den Inhalt sagt uns dasselbe, was die Einleitung ausdrücklich betont: die ganze Schrift ist durchaus nicht für das große Publikum berechnet. Welchen Zweck hatte es überhaupt, eine Schrift unterzuschieben, die nur den wenigsten verständlich war? In erregten Zeiten, wo ernste Streitfragen die Gemüter bewegten, mögen solche Mißgriffe vorgekommen sein, aber um zwei Augen oder wenige mehr irrezuleiten, fälscht man keine Schriften; kurz wir finden kein Moment, welches den Verfasser bestimmen konnte, unter falscher Flagge zu segeln. Das Interesse für philosophische Deduktionen war in den Jahrhunderten zwischen Augustin und Alkuin viel zu sehr erkaltet, als daß jemand diese philosophische Erörterung der Dreipersönlichkeit Gottes für wichtig genug hätte halten können, um sie einem fremden Verfasser unterzuschieben. Überdies spricht aus der Einleitung, welche durchaus den Stempel der Ursprünglichkeit trägt, eine unverkennbare Selbstgefälligkeit, ein hohes Selbstbewußtsein und eine weitgehende Geringschätzung der großen Menge, und so kommen wir zu

dem berechtigten Urteil: der Verfasser hält seine eigene Persönlichkeit für wichtig genug, um nicht das Bedürfnis zu fühlen, seine Abhandlung mit einem fremden Namen zu decken.

Die zweite Möglichkeit wäre, daß eine unberechtigte Hand in gutem Glauben den Namen des Boëthius durch irgend welche zufällige Umstände oder durch die dialektische Haltung der Schrift bestimmt an die Spitze gestellt hätte. Dies könnte natürlich nur bei einer späteren Abschrift des Originals geschehen sein, und so wäre auch dieser Fall erledigt, wenn wir die allgemeine Übereinstimmung der äußeren Zeugnisse erwägen, die bei ihrer Gleichmäßigkeit an allen Orten die Ursprünglichkeit der Überschrift beweisen. Aber selbst ohne solche Zeugnisse finden wir innere Gründe für die Echtheit derselben. Sie bildet mit der Einleitung, sowie mit der Abhandlung selbst ein geschlossenes Ganze, so daß sie ohne eine offenkundige Lücke nicht wegbleiben kann. Weniger Gewicht wollen wir noch darauf legen, daß die ganze Abhandlung, nach der Einleitung und den Schlußsätzen zu urteilen, in Briefform übersendet worden ist, dann aber suchen wir nach der Gewohnheit jener Tage an der Spitze den Namen des Briefschreibers, sowie den des Adressaten und diese enthält eben unsere Überschrift. Doch denken wir uns die Zeilen der Überschrift, welche im Falle der Unechtheit der ganzen Abhandlung untergeschoben sein müßten, gleichviel ob absichtlich oder unabsichtlich, denken wir uns die Überschrift einmal entfernt und lesen wir dann die ganze Einleitung, so fragen wir wiederholt verwundert: welche besondere Person redet der Verfasser an und welche Sache will er überhaupt behandeln? Zuerst: Welche Person? Wer ist es, mit dem der Verfasser in der ganzen Einleitung eine geistige Unterhaltung führt? Der Schreiber der Abhandlung ist auf dessen Urteil begierig; er will nur ihm allein und nicht der großen Menge sein Werk vorlegen; er überläßt es ihm, zu entscheiden, inwieweit er die Ansichten des heiligen Augustinus fruchtbringend verwertet habe; kurz, wir fragen

unwillkürlich nach dem Namen desjenigen, für welchen die Abhandlung bestimmt war, ja wir suchen denselben von vornherein an der Spitze des Briefes und würden eine erhebliche Lücke finden, wenn er hier fehlte. Überdies ist die Einleitung im Verhältnis zu der ganzen Schrift zu lang, als daß es nicht nahe gelegen hätte, bald den Namen des Adressaten mit zu verzeichnen, um zu wissen, zwischen welchen Personen sich dieser lange geistige Verkehr entwickelt. Wir schließen also: die Überschrift ist authentisch, welche gemeinsam in allen Handschriften lautet, entsprechend dem Briefstyl: „Meinem Vater Symmachus über die Dreieinigkeit Boëthius." Warum er den Adressaten als Vater begrüßt (patri), ist uns bekannt, sowohl weil die Erziehung des Boëthius in seiner Hand gelegen hatte, als auch wegen des nahen verwandtschaftlichen Verhältnisses durch die Heirat mit seiner Tochter Rusticiana.

Aber auch die Inhaltsangabe des Werkes im Titel ist unentbehrlich. Wir lesen in der Einleitung von einer Frage, welche lange durchforscht ist,[1]) der Verfasser spricht von der Schwierigkeit derselben,[2]) er will bis zu den Höhen der Gottheit aufsteigen,[3]) aber aus den Tiefen der Philosophie seine Beweisgründe entnehmen;[4]) wegen der Schwierigkeit des Gegenstandes erwartet er nachsichtige Beurteilung,[5]) und endlich beruft er sich auf Augustinus als Quelle.[6]) Alles das klingt unverständlich, wenn wir nicht vorher die Überschrift de trinitate gelesen haben. Ohne dieselbe hören wir lange von einer schwierigen, von einer theologischen hochwichtigen Frage sprechen, ohne daß jemand wissen kann, welche Frage denn so schwierig und hochwichtig ist. Um die langatmige

[1]) Investigatam diutissime quaestionem.

[2]) Ex ipsa materiae difficultate.

[3]) Ad divinitatis celsa conscendere.

[4]) Ex intimis sumpta philosophiae disciplinis.

[5]) Quaestio facilior esse debet ad veniam.

[6]) Ex beati Augustini scriptis semina.

Einleitung zu verstehen, müßte man dann vorher den ganzen Inhalt überfliegen, wenn nicht dieser Titel **de trinitate** schon von Anfang an zuerst gestanden hätte. Jedenfalls machte sich das Bedürfnis nach der Inhaltsangabe an der Spitze des Ganzen bald geltend und wenn selbst eine solche Hinzufügung selten gewesen wäre in jenen Zeiten, aber auch die Konsolation bietet uns diese Inhaltsangabe und zwar vor jedem einzelnen Buche. Die wörtliche Übereinstimmung der besten Handschriften mit dem Excerpt aus Kassiodor, welche gleichklingend das Werk bezeichnen: **de sancta trinitate**, ist doch wohl etwas mehr als Zufall und bestätigt durchaus unsere Ansicht von der Ursprünglichkeit dieses Titels. Die Einleitung schließt mit den Worten: davon wollen wir über die vorliegende Frage den Ausgang der Erörterung nehmen.[1]) Allein auch jetzt ist ohne jene Angabe der Überschrift noch keine bestimmte Frage proponiert, es giebt ohne dieselbe noch keine vorliegende Frage, und so sind wir wohl zu der Behauptung berechtigt: die Überschrift bildet einen integrierenden, also einen ursprünglichen Teil des Ganzen, sie kann nicht entfernt werden, ohne daß das Ganze unvollständig erscheint.

Der Verfasser entwickelt in der Abhandlung seine Ansicht über die Bedeutung des katholischen Glaubens von der allerheiligsten Dreifaltigkeit und jetzt erst würden wir ohne die Überschrift erfahren, welches der Gegenstand ist, den er auszuführen gedenkt. Aber auch hier begegnen wir einer solchen Wortfassung, daß wir zwischen den Zeilen lesen: der Adressat weiß bereits, worüber in der ganzen Schrift Erörterungen gepflogen werden sollen; nicht als ein neues Moment in der Entwicklung der Gedanken, sondern schon als etwas Bekanntes tritt der Satz ein: die Lehre des katholischen Glaubens über die Einheit der Dreifaltigkeit ist nun u. s. w.[2])

---

[1]) **Ac de proposita quaestione hinc sumamus initium.**

[2]) **Cujus haec de trinitatis unitate est sententia.**

So darf man gewiß nur unbefangen urteilen und man wird sich gedrängt fühlen zu dem Zugeständnis: der Titel in der Überschrift ist ursprünglich und nicht erst später eingeschoben; wir können die Inhaltsangabe, wie sie in derselben enthalten ist, nicht vermissen.

Alle Handschriften aber bieten im Titel gleichmäßig eine dreifache Angabe und gewähren nirgend die eine oder die andere, ja sie verschieben nicht einmal die Ordnung, und dies sind die drei Punkte: 1) Boëthius hat geschrieben, 2) über die Dreieinigkeit, 3) an Symmachus.[1]) Die Inhaltsangabe, welche durchaus notwendig ist, nimmt die mittlere Stelle ein. Daß sie aber möglicherweise eine Zeit lang allein gestanden habe, und dann erst Zusätze vor derselben: der Name des Adressaten, und dann wieder nach derselben: der Name des Verfassers gemacht worden seien, ist doch wohl nicht gut denkbar. Überdies liegt dann den Gegnern der Echtheit der Beweis ob. Anhaltspunkte für eine solche Annahme, daß etwa nur ein Teil der Überschrift ursprünglich wäre, giebt es aber auch nicht die geringsten, und es hat auch bis jetzt noch niemand versucht, diese Überschrift zu teilen, etwa die Inhaltsangabe als echt zu retten und das andere zu verwerfen, sondern bis jetzt ist die ganze Überschrift mit allen ihren Angaben auch über den Verfasser gleichmäßig behandelt worden.

Für die Pietät, mit der man an dem Text der Originalschrift festgehalten hat, spricht auch die eigentümliche Wiederholung in der Überschrift, wie dieselbe jetzt von den Handschriften geboten wird, eine Wiederholung, welche für den ersten Augenblick befremden könnte, gleichwohl aber bei näherer Einsicht sich leicht erklärt. Zweimal, am Anfange und am Ende der Überschrift, finden wir den Namen des Verfassers hervorgehoben und ebenso die Inhaltsangabe wiederholt. Die ursprüngliche Überschrift dürfte gelautet

---

[1]) Anicii Manlii Severini Boëtii ex cons. ord. patricii de sancta Trinitate domino patri Symmacho de Trinitate Boëtius.

haben: „**Domino Patri Symmacho de Trinitate Boëthius,**“ also die letzte Zeile dessen bieten, was jetzt unsere Handschriften enthalten. Dann ist der Name des Verfassers, wie es die Höflichkeit erforderte, zuletzt und ohne die Würden genannt, welche er bekleidete. Als nun die kleineren theologischen Schriften, welche eine unverkennbare Verwandtschaft bekunden, zu einem Ganzen zusammengefaßt wurden, so genügte dieser kurze Briefstyl nicht mehr, und es wurden wenigstens der ersten unter diesen Schriften die vollen Titel und Würden des Verfassers von fremder Hand vorangesetzt, ohne aber aus Pietät an der ursprünglichen Überschrift etwas zu ändern. Mit dem Namen des Verfassers wurde aber auch die Inhaltsangabe der ursprünglichen Überschrift vorangesetzt, so daß diese Inhaltsangabe sich zweimal wiederholte. Manche Handschriften (**codex Gothanus**) lassen aber die zweite Bezeichnung des Inhaltes weg, weil dieselbe dann überflüssig erschien. Jedenfalls ist eher anzunehmen, daß der einzelne Abschreiber an der Wiederholung der Inhaltsangabe im Verlaufe weniger Zeilen Anstoß genommen hatte, als daß zum Überfluß dieselbe noch später hinzugefügt worden wäre. Unter allen Umständen spricht diese Wiederholung in der Überschrift, mag dieselbe nun richtig gedeutet sein oder nicht, für die Ursprünglichkeit derselben; denn eine solche Tautologie wäre nicht angewendet worden, wenn jemand zu dem titellosen Werke die Überschrift erst ausgesonnen oder absichtlich zur Fälschung vorgesetzt hätte. Die gleichmäßige Übereinstimmung aller Handschriften wenigstens im wesentlichen führt auf die erste sammelnde Hand zurück, welche diesen Zusatz der ursprünglichen Überschrift vorangestellt hat. Weiter können wir schließen, daß die größere trinitarische Abhandlung, wohl auch der Zeit nach die erste, immer an der Spitze der theologischen Schriften stand und daß man deshalb das Bedürfnis fühlte, dieser kleineren Sammlung boëthianischer Schriften die vollen Würden des Verfassers voranzusetzen.

So ist nun der Name des Verfassers sicher verbürgt, und je eingehender wir uns mit dem Werke desselben beschäftigen, desto mehr Anhaltspunkte finden wir, die auf Boëthius hinweisen, Anhaltspunkte, von denen ein einzelner keineswegs alles entscheiden könnte, die aber in ihrer Vereinigung doch dazu beitragen, unsere Frage klarzustellen Es sind besonders einzelne philosophische Gedanken, welche nicht gerade von Boëthius allein herrühren könnten, aber doch die Auswahl unter den Personen, welche so eingehend in jenen Jahrhunderten mit der Philosophie sich beschäftigt hätten, daß sie wagen durften, mit Hilfe dieser Wissenschaft die Lehrsätze der Kirche zu erläutern, ist gewiß nur eine geringe. In der Schrift de trinitate wird, die Verschiedenheit eingeteilt in eine generische, specifische und individuelle Verschiedenheit, und dies entspricht nur dem, was wir sonst bei Boëthius in der Übersetzung der Topik des Aristoteles,[1]) und ebenso in der Isagoge des Porphyrius kommentiert von unserem Verfasser[2]) finden. Seine Entwicklung: Gott ist reine Form ohne jede Materie als Substrat, ferner die Anwendung der aristotelischen Kategorien auf das Wesen Gottes, all das setzt einen Kenner des Stagiriten voraus, und über dessen Philosophie war wiederum in jenen Zeiten niemand besser unterrichtet als Boëthius, der vor anderen durch seine Übersetzungen den Aristoteles eingeführt hatte in die Wissenschaft seiner Tage.

Auffallend erscheint es, daß fast wörtliche Gleichklänge mit anerkannt echten Schriften des Boëthius in der Einleitung des Werkes de trinitate sich finden. So beklagt sich der Verfasser über die verschmitzte Scheelsucht (callidus livor) und schlaffe Trägheit (ignava segnities) der großen Menge;

[1]) Topica Aristotelis lib. VIII. Migne LXIV. Lib I. cap. 6.

[2]) Boëthii Commentariorum in Porphyrium a se translatum libri V. Migne LXV. lib. 4.

ähnliche Worte aber lesen wir in der Einleitung zur Topik Ciceros.[1]) Weiter kann man als ähnlich klingend nebeneinander stellen die Worte: proculcanda projecerint in unserer Vorrede mit: rationem culcant,[2]) wiederum in der Einleitung zur Topik des Cicero zu finden; weiter lesen wir in der Schrift de trinitate: stylum brevitate contraho, und in der Einleitung zur Arithmetik ähnlich: moderata brevitate collegi;[3]) ebenso entspricht in der theologischen Abhandlung der Satz: vobis illud inspiciendum est, und wiederum: tam facilior debet esse ad veniam, den Worten der Vorrede zur Arithmetik, dort: laboris mei primitias doctissimo judicio consecrabis und hier: apud te facilis veniae locus.[4]) Diese auffallende Ähnlichkeit der Gedanken und auch des Ausdrucks könnte uns befremden, da sie fast wie absichtliche Nachbildung erscheint. Bedenken wir aber, daß wissenschaftliche Selbstgefälligkeit, die in der Gleichgültigkeit seiner Zeitgenossen gegen alles wissenschaftliche Streben um so mehr Nahrung finden konnte, ihn gelehrt hatte, sich abzuschließen von einer Welt, die ihn nicht verstand, bedenken wir ferner, daß im engeren Kreise seiner Studienfreunde dieses Selbstbewußtsein sich immer mehr befestigt hatte, dann werden wir uns nicht mehr so sehr wundern, daß auch in den verschiedenen Lebensaltern diese gleiche Stimmung des Herzens in ähnlich klingenden Worten sich Ausdruck verschaffte. Es ist dies das gleiche Selbstbewußtsein, wie es auch in seinem letzten Werke der Konsolation aus dem Lobe, welches die Philosophie dem Verfasser spendet, uns ebenso entgegenklingt. Übrigens kehren auch in den anerkannt echten Werken des

---

[1]) Nosti oblatrantis morsus invidiae, nosti quam facillime in difficillimis causis livor judicium ferat. Top. Cic. lib. IV. praef. Sua segnitia metiuntur. Lib. II. in top. Cic. praef.

[2]) In topica Ciceronis lib. II. praef.

[3]) De arithmetica praef.

[4]) De arithmetica praef.

Boëthius die gleichen Gedanken und auch ähnliche Worte öfters wieder.

Doch alle Zweifel schwinden, wenn wir sehen, wie mit ganz verschiedenen Worten ausgeführt, soweit eben ein und derselbe Gegenstand es zuläßt, der gleiche Gedanke, einer der Lieblingsgedanken des Boëthius, der schon in den Kapiteln der Konsolation ausführlich besprochen worden ist, sich hier wiederfindet, und zwar eine Gedankenentwicklung, wie sie bei dem Anicier sich leicht erklärt, während sonst, soweit unsere Kenntnisse der Litteratur jener Tage reichen, kein Schriftsteller sich gerade mit diesem Gegenstande eingehend beschäftigt hat. Es ist dies die Nebeneinanderstellung der Ewigkeit Gottes und der alle Zeiten ausfüllenden Dauer der Welt, welche letztere er trotz aller Milderung der platonischen Ansicht nicht mit dem eigenen Namen zu decken wagt, sondern nur als die Lehre der alten Philosophie erläutert. Sowohl in der Konsolation, als auch in der vorliegenden Schrift benützt er allerdings nahe gelegene Anknüpfungspunkte, um diese Gedanken einzuschieben, welche aber in beiden Fällen kein wesentliches, unentbehrliches Glied in der Kette der Beweisführung bilden. In der trinitarischen Abhandlung spricht er von den Prädikamenten der Zeit und des Ortes und obwohl die Relation ihm die Hauptsache war für seine ganze Schrift, so führt er doch die Kategorien der Zeit und des Ortes, und zwar beide gleichmäßig aus: Gott ist an keinem Orte, aber er umfaßt alle Orte, er ist in keiner Zeit, sondern immer: für ihn giebt es nur eine ewige Gegenwart. Wir werden nicht fehlgreifen mit der Behauptung, daß es ihm zumeist darum zu thun war, hier eine der Lieblingsschöpfungen seines Geistes einzufügen, den Versuch, die altphilosophische Anschauung von der beständigen Dauer der Materie zu mildern und der christlichen Überzeugung näher zu bringen.

Vergleichen wir nun die Darstellung der Konsolation mit der Entwicklung dieses Gedankens, wie wir denselben

in der Schrift de trinitate ausgesprochen finden. Zuerst sei darauf aufmerksam gemacht, daß in beiden Fällen die Ansicht von der unaufhörlichen Dauer der Materie auf die alte Philosophie zurückgeführt wird; dort fanden wir Plato[1]) als Vertreter derselben bezeichnet, während er hier nur im allgemeinen von Philosophen spricht. Decken sich nun auch weiterhin die Worte nicht vollständig, aber der Sinn ist derselbe. Plato schreibt nach der Konsolation der Welt unaufhörliches Leben (interminabilis vita) zu, und wenn wir ihm folgen, so müssen wir die Welt beständig, dauernd (perpetuus) nennen; so kann aber auch in der Schrift de trinitate nach den Philosophen von dem Himmel und den unsterblichen Körpern gesagt werden: sie sind immer (semper). In dem Troste der Philosophie legte der Verfasser das Hauptgewicht auf den Gedanken: Gott ist ewig heißt, er besitzt in einem Augenblicke, in der Gegenwart das ganze Leben in seiner Fülle. Hier nun lesen wir in der Schrift de trinitate: Gott ist immer, müsse so erklärt werden, daß dieses Wort „immer" etwas ganz anderes bedeute, als bei den Geschöpfen, es bezeichnet nur Eines in Gott (unum significat) keinen Wechsel der Dinge, sondern eine beständige Gegenwart;[2]) er ist, gleichviel ob wir von Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft sprechen. Im Gegensatz zur Dauer der Dinge ist das göttliche Jetzt ein immer gegenwärtiges, es bewegt sich nicht, es ist feststehend und bewirkt so die Ewigkeit,[3]) also etwas andere Worte, aber gleichwohl dasselbe

---

[1]) Visum Platoni. De cons. V. pros. 6. Secundum philosophos. De trin. IV. Die Ausführung der Konsolation ist als die spätere viel eingehender. Wir stellen dieselbe, obwohl der Zeit nach später, dennoch voran, weil sie schon durch die früheren Kapitel bekannt geworden ist.

[2]) Semper praesentis est in eo temporis. De trin. IV.

[3]) Divinum vero nunc permanens neque movens sese atque consistens aeternitatem facit. De trin. IV.

wie die beständige, unbewegliche, ewige Gegenwart der Konsolation.[1]) Der folgende Satz in der Schrift de trinitate dürfte dann wohl etwa dahin zu erklären sein: Der Ausdruck „immer" erscheine für die ewige Dauer Gottes nicht passend, da er eine Bewegung, also eine Veränderung, wenn auch eine unaufhörliche, andeute. „Wenn man diesem Worte (nunc) hinzufügt: „immer", so würde man aus dem, was das Jetzt ist, eine beständige, unermüdete und darum immer dauernde Bewegung machen, und das ist das Immersein,"[2]) welches nach den alten Philosophen den Dingen zukomme. Damit vergleiche man die Entwicklung der Konsolation. Durch das Streben der Nachahmung, um in den Zustand des gleichmäßigen, gegenwärtigen Besitzes des Lebens zu gelangen, kommt die Welt in Bewegung. Sie kann aber die Fülle des Lebens nicht in bleibender Gegenwart erlangen und so setzt sie beständig ihren Wandel, ihr Leben fort. Diesem Gedanken hatte der Verfasser in der Schrift de trinitate nur einen engeren Platz eingeräumt: unser Jetzt bewirkt gleichsam dahineilend die Zeit, das Immersein,[3]) während Gott das Ewigsein (aeternitas) zukommt. Vergleichen wir noch das Schlußresultat in beiden Schriften, so heißt es hier: unsere Zeit ist immer, Gott ist ewig, während wir in der Konsolation lesen: wenn wir Plato folgen, sind dies die richtigen Bezeichnungen: Gott ist ewig, von der Welt aber wollen wir sagen: sie ist immerwährend.

Beide Entwicklungen sind unabhängig von einander in der Wortfassung, gleichwohl aber finden wir in beiden den-

---

[1]) Hunc enim vitae immobilis praesentarium statum. De cons. V. pros. 6.

[2]) Cui nomini, si adjicias semper, facies ejus quod est nunc jugem indefessumque ac per hoc perpetuum cursum quod est sempiternitas. De trin. IV.

[3]) Nostrum nunc quasi currens tempus facit et sempiternitatem. De trin. IV.

selben Ausgangspunkt: in der alten Philosophie begegnet uns die Ansicht, daß die Dinge eine immerwährende Dauer besitzen. Die Beweisführung fußt in beiden Fällen darauf: Gott ist ewig, weil er alles Leben als gegenwärtig besitzt, während die Dinge in beständiger Bewegung befindlich allerdings alle Zeit ausfüllen sollen. Auch das gleiche Endresultat finden wir: Gott ist ewig, die Welt und die Dinge aber beständig oder immer. Es soll nicht geleugnet werden, daß einige Sätze in dieser Ausführung bedenklich erscheinen, aber in der christlichen Schrift de trinitate tritt er der altphilosophischen Ansicht ebenso nahe in den Worten: nach der Meinung der Philosophen kann gesagt werden; wie in dem Werke de consolatione philosophiae, wenn er spricht: Plato war der Ansicht (visum Platoni); und wiederum: dem Plato folgend wollen wir sagen, Gott ist ewig, die Welt aber beständig. Wenn diese Worte auf keine Weise mit der christlichen Überzeugung des Verfassers sich vereinen lassen, warum hat man nicht den gleichen Vorwurf wegen der Schrift de trinitate erhoben? Diese Gedanken aber in beiden Werken stehen einander so nahe, daß wir, wenn alle anderen Anhaltspunkte fehlen würden, schon daraus schließen könnten: beide Schriften haben denselben Verfasser; denn diese ganz eigentümliche Zusammenstellung: Gott ist ewig, die Welt aber immer, d. h. so lange die Zeit ist, begegnet uns in der Litteratur jener Tage nirgends wieder und es ist dieselbe in ihrer Art der Auffassung durchaus ein origineller Gedanke.

Andere Berührungspunkte, in denen die Schrift de trinitate mit der Konsolation zusammentrifft, fehlen keineswegs, aber es sei auf dieselben kein größeres Gewicht gelegt, weil sie entweder an die Ausführungen des heiligen Augustinus anknüpfen, oder weil ähnliche Gedanken in weiteren Kreisen Verbreitung gefunden hatten, also ein Zusammentreffen nicht gerade durchaus auf denselben Verfasser hindeuten muß. Doch um eines noch hervorzuheben, lesen wir in dem Werke de trinitate: Gott ist gerecht, groß, nicht weil

er wie die Menschen an der Gerechtigkeit, an der Größe Anteil besitzt, sondern weil er das Gerechtsein und Großsein selbst ist. Dem entspricht im Troste der Philosophie die Entwicklung: Gott besitzt nicht die Güte, das Seligsein, sondern er ist selbst das Gute, das höchste Seligsein.[1]) In beiden Werken bekundet sich das gleiche Bestreben, einige liebgewonnene, philosophische Ausdrücke zu retten, und wie er in der letzten Schrift seines Lebens das Fatum, sowie bedenklich klingende Sätze, z. B. aus nichts wird nichts, oder: die Welt ist immer dauernd, so zu erläutern sucht, daß sie dem christlichen Lehrbegriffe nicht mehr widersprechen, so klammert er in dem Werke **de trinitate** sich an den Begriff Relation an, obwohl die Relationen der göttlichen Personen nicht unter die entsprechende Kategorie des Aristoteles subsumiert werden können.

So bestätigen uns innere Gründe, was wir aus den äußeren Zeugnissen entnommen haben: die Schrift **de trinitate** hat denselben Verfasser, wie das mehr bekannte Werk **de consolatione philosophiae**, und dies ist der römische Patrizier und Konsul Boëthius. Es liegt nun nahe, nach der Veranlassung zu fragen, die ihn bestimmte, seine Zeit und seine Gedanken theologischen Erörterungen zu widmen. Aus der Abhandlung selbst können wir nur eines herauslesen: es war dem Verfasser ähnlich wie im Troste der Philosophie darum zu thun, zu beweisen, daß er nicht umsonst seine Geisteskraft derartigen Studien zugewendet hatte und zwar bot ihm hier der Begriff Relation den hauptsächlichsten Anknüpfungspunkt. Als bloße Mutmaßungen nur können die Meinungen des Vincenz von Beauvais,[2]) daß irgend eine neu entstandene Irrlehre, von der wir sonst nichts wissen, Veranlassung zu dieser Schrift gegeben habe und **du Roure's**[3])

---

[1]) **De cons. phil. III. pros. 10.**

[2]) **Speculum historiale XXI. 15. XVII. 56.**

[3]) **Histoire de Théodoric le Grand. Paris 1846 tom. II. pag. 144.**

gelten, welcher behauptet, Boëthius habe in den letzten Jahren seines Lebens sich eingehender mit theologischen Fragen beschäftigt und im Gegensatz zu den arianisch gesinnten Goten die Kirchenlehre von der Dreieinigkeit verteidigen wollen. Von einer Verteidigung kirchlicher Lehrsätze gegen fremde Angriffe ist in unserer Schrift nicht die Rede, sondern nur von einer philosophischen Erläuterung derselben. Am allerwenigsten die Geheimnislehren, wie die Trinität, lassen sich stützen ohne die Berufung auf die ausdrückliche Offenbarung Gottes. Hier aber fehlt dieselbe gänzlich und auch nicht eine Stelle der heiligen Schrift wird benützt zum Nachweis der Kirchenlehre. Der kirchliche Ausdruck für die Trinität wird allerdings als die gegebene Voraussetzung an die Spitze gestellt, ohne aber auf denselben weiter einzugehen, als es seine philosophischen Erörterungen erforderten. Man nehme nun von der Fülle derartiger Schriften, welche kirchliche Lehrsätze verteidigen sollten, irgend eine beliebige aus jener Zeit heraus und man wird überall finden, wie die Worte der heiligen Schrift die Hauptrolle spielen, ja daß bei einzelnen dieser Werke, — um nur einige zu nennen: die Schrift Kassians de incarnatione Christi oder das von Viktor Vitensis im dritten Buche seiner Geschichte der Vandalenverfolgungen aufgezeichnete Glaubensbekenntnis der katholischen Bischöfe Afrikas, — nur Schriftstelle neben Schriftstelle aneinander gereiht und erklärt wird zum Beweise für den kirchlichen Glauben. Als eine solche Streitschrift können wir die Abhandlung de trinitate durchaus nicht anerkennen. Aber trotz dessen bleibt sie uns wertvoll zur Beurteilung der Gesinnung des Verfassers. Sie ist uns ein Zeugnis, daß derselbe auf kirchlichem Boden gestanden und daß er die kirchlichen Lehrsätze als die Regel anerkannt hat, von welcher die philosophischen Erörterungen nicht abweichen dürfen. Wir sind fest überzeugt: das einstimmige Zeugnis für Boëthius als Verfasser der Schrift de trinitate ist stichhaltig, allein es galt dies bisher noch vielfach als eine offene Frage, und so sind noch

die Gründe zu prüfen, welche man gegen diese Behauptung geltend macht.

§. 24.

Gegengründe wider Boëthius als Verfasser der Schrift de trinitate.

Der Hauptgrund, auf welchen man das meiste Gewicht zu legen pflegt, liegt in der Unvereinbarkeit einzelner Sätze der Konsolation mit dem christlichen Glauben des Verfassers. Boëthius stehe also nicht auf christlichem Boden, und darum könne ein christlich-theologisches Schriftstellertum desselben nicht angenommen werden. Wollte jemand auch die Voraussetzung zugeben, so wäre noch die Annahme möglich, daß die Anschauungen des Boëthius in den verschiedenen Lebensperioden einige Wandlung erfahren hätten, und daß er in früheren Zeiten dem kirchlichen Bewußtsein näher gestanden habe, als in seinen letzten Jahren. Allein nach eingehender Prüfung der Schrift de consolatione philosophiae glauben wir selbst die Voraussetzung entschieden bestreiten zu müssen und wir verweisen hier auf die Kapitel zurück, in welchen gezeigt wurde, daß man nicht das Recht besitzt, dem Verfasser des Werkes über den Trost der Philosophie den christlichen Glauben abzusprechen.

Aber im Leben des Boëthius soll sich keine Veranlassung finden, die ihn hätte bestimmen können, über die allerheiligste Dreifaltigkeit zu schreiben.[1]. Uns brauchte vielleicht keine bekannt zu sein, aber damit wäre noch lange nicht der Beweis geliefert, daß keine solche existierte. Überdies findet sich eine genügende Veranlassung, und gerade im Bildungsgange des Boëthius wird dieselbe begründet, während wir bei jedem anderen eine solche vermissen würden. Die Schrift

[1]) Nitzsch, System des Boëthius. S. 121.

selbst macht es uns leicht, diese Veranlassung zu erkennen: es war dem Verfasser darum zu thun, besonders an dem Ausdruck „Relation“ seine philosophische Erudition zu bekunden.[1])

Der Verfasser lehnt sich sehr eng an Augustinus an; dem Boëthius aber sei eine solche Abhängigkeit nicht zuzutrauen.[2]) Bei aller Achtung vor dem Geiste des Aniciers ist gleichwohl nicht zu verkennen, daß er auf keinem Gebiete der Wissenschaften schöpferisch gewirkt, sondern nur wiedergegeben und verarbeitet hat, was er bei anderen Lehrmeistern gefunden. Sein Hauptverdienst war es, selbst in der Philosophie nicht ein neues System aufgebaut, sondern manche alte verfallene Goldgrube der menschlichen Weisheit wieder erschlossen zu haben. Die Philosophie ist seine Fachwissenschaft und doch schließt er sich eng an Plato und Aristoteles an; die Theologie dagegen ist nicht sein heimisches Gebiet; wie kann man erwarten, daß er hier sich getrauen wollte, ohne sicheren Führer zu wandeln? Ja, es müßte ihm sogar verargt und als ein Zeichen unkirchlicher Gesinnung ausgelegt werden, wenn er in religiösen Fragen weniger Gewicht darauf legen würde, sich auf einen zuverlässigen Lehrer zu stützen, wenn er glaubte, hier selbständig entscheiden zu dürfen.

Es wird dem Verfasser ferner eine verworrene Ausdrucksweise und Unbeholfenheit in der dialektischen Entwicklung zum Vorwurf gemacht, wie diese bei Boëthius nicht anzunehmen sei. Bevor wir auf das einzelne eingehen, wollen wir einige allgemeine Vorbemerkungen voranschicken. Unser Verfasser bewegt sich hier auf einem fremden Gebiete und das würde schon teilweise seine mangelnde Sicherheit erklären. So unterbreitet er selbst gerade seine religiösen

---

[1]) Age nunc de relativis speculemur, pro quibus omne quod dictum est sumpsimus ad disputationem. De trin. V.

[2]) Nitzsch, System des Boëthius. S. 121.

Abhandlungen immer erst dem fremden, maßgebenden Urteil, ehe er daran denkt, sie der Kenntnis seiner übrigen Freunde mitzuteilen. Außerdem pflegt man auch nach den verschiedenen Lebensperioden sonst einen verschiedenen Maßstab der Beurteilung an die Werke eines Schriftstellers anzulegen, und so werden wir auch hier bei Gelegenheitsarbeiten einer früheren Zeit die etwa hervortretende Unsicherheit erklärlicher finden, im Gegensatze zu dem letzten Werke seines Lebens, für welches er all seine Liebe und all seine Geisteskraft eingesetzt hat. Außerdem lassen sich alle Mißgriffe der Schrift de trinitate in der Anwendung philosophischer Lehrsätze auf einen Fehler zurückführen, und dieser Fehler ist der Versuch, die Kategorien, gewonnen aus der Beobachtung der abhängigen, endlichen Wesen auf das eine, unteilbare, auf das absolute Wesen, auf Gott anwenden zu wollen. Dies aber ist ein Fehler, der sich bei dem unverkennbaren Streben des Boëthius, von dem Nutzbringenden seiner philosophischen Fachkenntnisse zu überzeugen, noch leicht erklärt.

Aristoteles geht in seiner Erkenntnislehre davon aus: nichts ist im Verstande, was nicht vorher in den Sinnen gewesen wäre; also unsere Sinneswahrnehmungen sind die ersten Anknüpfungspunkte für die Arbeit unseres Geistes. Das Individuelle ist das Ersterkannte und von diesem aus schreiten wir zu dem Allgemeinen fort. Der Verstand hat nun diese Wahrnehmungen zu ordnen und zwar sind zur Ordnung der Gedanken als die höchsten Begriffe, zu welchen man durch Abstraktion gelangt, die zehn bekannten Kategorien angegeben, nach denen wir die Dinge beurteilen. Ohne eine neue Theorie aufstellen zu wollen, sei hier nur kurz berührt, wie wir uns diese Kategorien mit den verschiedenen Beugungen des Verbums zusammenhängend denken können. In der Substanz wäre dann die urteilende Kraft des Verbums enthalten, seine Abänderung nach Einzahl und Mehrzahl finden wir in der Quantität, den Unterschied, ob bejahende oder verneinende Aussage, in der Qualität wieder. Die abhän-

gigen Modi deuten auf die Relation, während die verschiedenen Zeitformen der Kategorie der Zeit entsprechen, welcher zur Ergänzung des Nacheinander auch das Nebeneinander der Dinge hinzugefügt ist als Kategorie des Ortes. Die transitive oder intransitive Bedeutung des Verbums sei in der Lage, die griechische Medialform aber im Zustande, dem Habitus angedeutet, während Thun und Leiden die aktive oder passive Form des Verbums ins Auge fassen. Doch was hier als die Hauptsache gelten muß: in den Kategorien handelt es sich um die Bestimmung der abhängigen Wesen. Wir nehmen die Dinge, die uns umgeben, wahr und aus diesen sind die Begriffe abgeleitet, welche man als Kategorien bezeichnet. Es sind dieselben gewonnen aus der Beobachtung der abhängigen Wesen und darum ist es gefehlt, diese Denkregeln auf das absolute Wesen übertragen zu wollen. Es wird niemandem sonst im Leben einfallen, mit einem Längenmaße das Gewicht eines Gegenstandes abzuwägen; es wäre dies ein falscher Maßstab, der uns nichts helfen kann; oder wie Boëthius selbst entwickelt: mit der Zeit können wir nicht die Ewigkeit ermessen, welche keine Veränderung, kein Maß des Nacheinander besitzt.

Schon von vornherein mußten alle Kategorien, welche auf accidentielle Verhältnisse hindeuten, in Gott, der nur reines, einfaches Sein ist, ausgeschlossen werden, und zu denselben zählt ebenso wie die Kategorie des Ortes und der Zeit auch die der Relation. Überdies ist die Einteilung der Prädikamente nach substantiellen und accidentiellen Verhältnissen selbst bei Boëthius eine unsichere. Diese drei: Substanz, Qualität und Quantität stehen ihm als substantielle vor der Seele, die übrigen als zufällige. Richtiger ist es jedenfalls, nur die erste als wesentlich, die übrigen neun aber als zufällige zu bezeichnen. Gewiß genügt, wenn wir von Gott sprechen, eine: die Substanz. Auch die Schrift de trinitate selbst führt darauf hin, wenn auch der Verfasser seiner Relation wegen nicht die letzten Konsequenzen zieht. Gott

besitzt nicht die Größe, die Gerechtigkeit, sondern er ist die Größe, die Gerechtigkeit.[1]) Bei den Menschen mag man allerdings dann von einer Qualität sprechen, wie: sie sind gerecht oder groß, aber in Gott ist es nur das eine, unteilbare, auch nicht nach Qualität und Quantität trennbare Wesen, aus welchem wir alles herleiten müssen, wenn wir die Attribute Gottes erwähnen. Gott ist das absolute Sein, oder wie Boëthius im Anschluß an Aristoteles schreibt: er ist reine Form.[2]) Daraus ergiebt sich aber als Folgerung: wir können sein Wesen nicht nach den Kategorien zergliedern, sondern müssen versuchen, in einfach erfassender Verstandesthätigkeit uns zu ihm zu erheben;[3]) oder wenn wir an einer anderen Stelle der Abhandlung lesen, daß die verschiedenen Wissenschaften rationabiliter, disciplinaliter oder intellectualiter zur Kenntnis der Wahrheit führen, so kann für das Wesen Gottes, im Grunde genommen, nur von der letzten, der intellektuellen Erkenntnisweise die Rede sein, obwohl wir allerdings zugeben, daß der Mensch nur allmählich vom Unvollkommenen zum Vollkommenen in seinem Wissen emporsteigen wird.

Auch die Darstellung des heiligen Augustinus konnte dem Verfasser nicht den geringsten Anlaß geben, die Relation in Gott, mit der aristotelischen gleichklingenden Kategorie zu verwechseln, sondern im Gegenteil spricht die Entwicklung des Kirchenlehrers von Hippo durchaus gegen eine solche Auffassung. Mit Entschiedenheit macht der heilige Augustinus auf den wesentlichen Unterschied aufmerksam, der obwalte, je nachdem man die Kategorien auf abhängige Wesen anwende oder an das absolute Wesen denke. Alle acciden-

---

[1]) Deus idem ipsum est, quod est justum. Deus ipsum magnus existit. De trin. IV.

[2]) Divina substantia sine materia forma est atque ideo unum et est id quod est. De trin. II.

[3]) Simplici intellectu erigi. De trin. VI.

tiellen Prädikamente sind durchaus bei Gott auszuschließen und zu diesen zählt er ausdrücklich die Quantität und die Qualität.[1]) Natürlich kann von einer Relation in aristotelischem Sinne ebensowenig die Rede sein. Ja sogar die Anwendung des Ausdruckes Substanz auf Gottes Wesen scheint ihm noch nicht bestimmt genug, jedes Mißverständnis auszuschließen und darum möchte er dafür lieber bei Gott das Sein eingesetzt finden[2]) und auch nicht von drei Substanzen in Gott sprechen, wie noch zuweilen, wenn auch selten, in seinen Tagen geschah, sondern von drei Personen.[3])

Boëthius dagegen war bei Abfassung der Schrift de trinitate in allzu großer Ungeduld von dem Verlangen beseelt, die Bedeutung der Relationen in Gott aus den ari-

---

[1]) Quamobrem nihil in eo secundum accidens dicitur, quia nihil in eo accidit; nec tamen omne quod dicitur secundum substantiam dicitur. In rebus enim creatis atque mutabilibus quod non secundum substantiam dicitur restat, ut secundum accidens dicatur: omnia enim accidunt eis, quae vel amitti possunt vel minui et magnitudines et qualitates et quod dicitur ad aliquid sicut amicitiae, propinquitates, servitutes, similitudines, aequalitates et si qua hujusmodi et situs et habitus et loca et tempora et opera atque passiones. In Deo autem nihil quidem secundum accidens dicitur, quia nihil in eo mutabile est. Sti. Aug. de trinitate lib. V. cap. 6.

[2]) Deus autem si subsistit ut substantia proprie dici possit inest in eo aliquid tamquam in subjecto et non est simplex, cui hoc sit esse, quod illi est quidquid aliud de illo ad illum sicut magnus omnipotens bonus et si quid hujusmodi de Deo non incongrue dicitur; nefas est autem dicere, ut subsistat et subsit Deus bonitati suae atque illa bonitas non substantia sit vel potius essentia neque ipse Deus sit bonitas sua sed in illo sit tamquam in subjecto, unde manifestum est, Deum abusive substantiam vocari, ut nomine usitatiore intelligatur essentia quod vere ac proprie dicitur, ita ut fortasse solum Deum dici oporteat essentiam. Sti. August. de trin. VII. cap. 10.

[3]) Fortasse igitur commodius dicuntur tres personae, quam tres substantiae. Eod. loco.

stotelischen, ihm gut bekannten Kategorien zu erklären und darum übersah er die Kluft, welche die Relationen der drei göttlichen Personen von den Relationen der abhängigen Wesen trennen mußte. Es findet sich nun allerdings selbst in dieser Schrift der Satz: **ad aliquid vero omnino non potest praedicari** (cap. 4), ein Satz, welcher auf Gott bezogen wird und die folgende Anwendung der Relation auf das absolute Sein ausschließt. Gilbertus Porretanus erklärt nun denselben dahin: **omnino non** bedeute, wenn wir uns die beiden Worte in umgekehrter Ordnung denken, „nicht durchweg", „nicht wesentlich", während Nitzsch [1]) den ganzen Satz für ein später dem Text zugefügtes Glossem hält. Es soll nicht geleugnet werden, daß ohne diese Worte die vorangehenden und die nachfolgenden Sätze viel enger sich aneinanderschließen, aber es fehlen dieselben in keiner Handschrift und überdies finden wir sie ganz ähnlich bei Augustinus, dessen Werk **de trinitate** unserem Verfasser vorgelegen hat. Ist dieser Satz aber ursprünglich, wie wir annehmen, dann dürfte der Gedankengang des Verfassers etwa folgender sein: die ersten Kategorien gelten ihm als wesentliche und finden auf Gott Anwendung, wenn auch in anderer Weise wie auf die Menschen; die übrigen aber, welche sich auf accidentielle Verhältnisse beziehen und deren Reihe er mit dem Prädikament **ad aliquid** beginnt, kommen bei dem absoluten Wesen gar nicht in Betracht. Wir würden also eher lesen oder hinzudenken: **ad aliquid** und was diesem folgt, also Ort, Zeit, Zustand, Lage, Thun und Leiden. Der Widerspruch zwischen diesem Satze und der folgenden Entwicklung, welche gleichwohl die Relation in Gott erörtert, bleibt auch dann noch bestehen, aber dieser Widerspruch ist eben auf den Fehler der Abhandlung zurückzuführen, daß die Relationen in Gott nach der Relation in der Reihe der aristotelischen Kategorien beurteilt werden. Unsere Ansicht dürfte dadurch bestätigt werden, daß er

[1]) Nitzsch, System des Boëthius. S. 112.

anfangs bei Aufzählung der Kategorien es absichtlich vermeidet, sich des Wortes „Relation“ zu bedienen und darum diese Kategorie immer nur als: ad aliquid bezeichnet, um dann für den Begriff Relation bei Erwägung des göttlichen Wesens sich einen Platz offen zu lassen, ohne daß der Widerspruch zwischen seinen ersten Angaben und der späteren Entwicklung allzu sichtbar hervortritt. Darum macht unser Verfasser auch bei Erörterung des Prädikamentes „Relation“ einen Unterschied, der sich mit der aristotelischen Darstellung allerdings nicht vereinigen läßt. Wir finden in seiner Schrift de trinitate eine doppelte Relation: die eine zu anderen Wesen, und das ist ausgedrückt durch die Worte ad aliquid. Aber unser Verfasser glaubte, auf die dialektische Darstellung des logischen Gesetzes der Identität gestützt, noch eine zweite Relation nennen zu können, die Relation eines Wesens zu dem, welches dasselbe ist. Omne subjectum est praedicatum sui ist der Schulausdruck für jenes Denkgesetz oder nach Boëthius: idem ei, quod est idem, idem est. Auf diesen Satz gestützt hielt er sich für berechtigt, die Relationen im inneren Wesen Gottes mit dem entsprechenden Prädikament des Aristoteles zusammenzustellen. Der Widerspruch ist dann allerdings noch keineswegs völlig gehoben; denn so decken sich das Prädikament „Relation“ und die vorangehende Aufzählung der Kategorien mit den Worten „ad aliquid“ noch nicht. Relation ist dann ein weiterer Begriff: 1) Relation ad idem und 2) Relation ad aliquid aliud, also ist bei der ersten Aufzählung der Kategorien mit den Worten „ad aliquid“ nur die eine Seite desselben berücksichtigt worden.

Um so weniger aber darf es uns dann noch wundern, wenn seine Angaben, die wir hier finden, nicht im vollen Einklang stehen mit den Worten des Aristoteles selbst und der Erklärung, welche Boëthius an anderer Stelle von denselben giebt. Er hatte eben außer dieser Schrift de trinitate keine besondere Veranlassung, dem Begriffe Relation

Zwang anzuthun und eine neue Seite demselben in der Relation **ad idem** hinzuzufügen. So lesen wir bei dem Stagiriten: das Relative ist, welches als das, was es ist, von anderem ausgesagt wird, oder sonst irgendwie sich zu anderem verhält;[1]) und Boëthius giebt die Erläuterung: es liegt im Wesen dieser Kategorie, auf etwas anderes bezogen zu werden.[2]) Aber wenn er schon in ein und derselben Schrift **de trinitate** um seines Planes willen nicht ganz streng die gleiche Deutung der Worte durchgängig innehält, so ist es nicht zu verwundern, daß er in den Werken, welche verschiedenen Lebensperioden entstammen und verschiedene Zwecke verfolgen, sich nicht immer ganz gleich geblieben ist.

Ein ähnliches Schwanken findet sich allerdings noch weiter in der Abhandlung **de trinitate**, aber bei allem wirkt der eine Grundfehler mit, sein Bestreben, durchaus seine philosophischen Kenntnisse auf das Gebiet der Theologie zu übertragen, ohne zu untersuchen, ob sie dort auch recht angewendet wurden. Um die Kategorie der Relation nicht allein stehen zu lassen, deutet er auch die des Ortes und der Zeit wenigstens an. Eine gewisse Unsicherheit, welche auf den oben angeführten Grund zurückgeführt werden möge, ist auch hier nicht zu verkennen. So erklärt er: die übrigen Prädikamente können außer der Substanz, Quantität und Qualität weder von Gott, noch von anderen Wesen ausgesagt werden.[3]) Der Zusammenhang beweist, daß der Verfasser an dieser Stelle das Wort „**praedicare**“ anwendet in der Bedeutung „als etwas zum Wesen gehöriges Substantielles aussagen,“ während es bald wieder in weiterem Sinne auf-

---

[1]) *Πρός τι δὲ τά τοιαῦτα λέγεται ἢ ὁπωσοῦν ἄλλως πρὸς ἕτερον.* Categ. c. 7.

[2]) Quorum substantia est ad aliquid aliud referri. In Arist. categ. comm. lib. V. Migne LXIV. col. 236.

[3]) Reliqua vero neque de Deo, neque de ceteris praedicantur. De trin. IV.

gefaßt werden muß gleich „überhaupt aussagen" nur in der gewöhnlichen grammatikalischen, nicht in jener besonderen logischen Bedeutung.[1])

Was den Verfasser bestimmt haben dürfte, die Kategorie der Zeit weiter bei Gott auszuführen, ist schon in den früheren Kapiteln angegeben worden. Er beginnt mit der öfter wiederkehrenden Redewendung: Deus semper est; die folgende Entwicklung aber leitet darauf hin, daß er alle Aussagen, welche auf ein Zeitmaß deuten, nicht für das absolute Wesen anwenden will, sondern nur den der Veränderung unterworfenen, abhängigen Wesen zuschreibt. Das Wort „semper" ist aber ein Zeitmaß und darum Gott weniger angemessen, von dem wir sprechen müssen: er ist ewig.[2]) Die natürliche Folge wäre es nun allerdings, wie die Kategorien des Zustandes und der Lage, so auch die des Ortes und der Zeit von vornherein auszuschließen, sobald wir von Gott sprechen, und die ganze Entwicklung beweist, daß Boëthius selbst dieser Ansicht war, allein es macht sich auch hier wieder der Hauptfehler der ganzen Abhandlung geltend, die aristotelischen Prädikamente, abgeleitet von der Beobachtung der abhängigen Wesen auf das absolute Sein übertragen zu wollen, ein Fehler, der sich gerade bei Boëthius leichter als bei jedem anderen erklärt.

Trotz dessen soll aber durchaus anerkannt werden, daß der Verfasser der Schrift de trinitate sonst bemüht ist, das unabhängige Sein und die abhängigen Wesen auseinanderzuhalten, und dieses Streben bestimmte ihn zu einigen ungewohnten, philosophischen Wortbildungen, die uns in den Werken des Boëthius allerdings nicht wieder begegnen, aber

---

[1]) Nam ubi vel de homine vel Deo praedicari potest, de homine ut in foro, de Deo ut ubique. Sed ita ut non quasi ipsa sit res id quod praedicatur de qua dicitur. De trin. IV.

[2]) Sempiternitas wird auf unsere Zeit, aeternitas in Beziehung auf die Existenz Gottes angewendet.

aus einem guten Grunde, weil in seinen anderen Schriften selbst bei weniger kundigen Lesern eine solche Vermengung des Unabhängigen und des Abhängigen nicht zu befürchten war. In der Abhandlung **de trinitate** war dagegen beides nebeneinander zu erwähnen im vierten Kapitel. Einmal markiert der Verfasser die erhabene Stellung Gottes mit den Worten: er ist übersubstantiell (**ultra substantiam**), dann aber wieder stellt er die Geschöpfe zurück und bezeichnet ihre wesentlichen Eigenschaften, abweichend von dem gewöhnlichen Sprachgebrauche, als „wesentliche Accidentien" (**accidentia secundum rem**). Der Verfasser schien eben zu fühlen, daß in der Anwendung der Kategorien auf Gott leicht das absolute Wesen herabgezogen erscheinen könnte in den Kreis der abhängigen Wesen, und da der Philosophie noch ein fester Ausdruck fehlte, um bei dieser Nebeneinanderstellung genau zu scheiden, so hat er allerdings zu einer außergewöhnlichen Wortbildung seine Zuflucht genommen.

In unserer Schrift werden drei Kreise des menschlichen Wissens bezeichnet und zwar in Übereinstimmung mit Aristoteles: Physik, Mathematik und Theologie, von denen die erste Wissenschaft verstandesmäßig (**rationabiliter**), die zweite lehrhaft (**disciplinaliter**), die dritte in intellektueller Weise (**intellectualiter**) zur Kenntnis führe. Zur Vergleichung sei das Schema des Plato hier angeführt, der unkörperliche und körperliche Wesen auseinanderhält, von denen die ersteren wieder sich in die Ideenwelt der Vernunft und in die Kenntnisse der Mathematik scheiden, während man bei den körperlichen Wesen von Überzeugung oder Mutmaßung spricht. Wie aber finden wir sonst bei Boëthius diesen Gegenstand geordnet? Daß derselbe Schriftsteller in seinen verschiedenen Lebensperioden nicht immer für jeden Begriff das gleiche Wort genau beibehält, sondern auch seine Gedanken weiter entwickelt, daß seine Anschauungen sich vervollständigen und zuweilen an Ausdehnung gewinnen, ist nicht zu verwundern.

So teilt allerdings Boëthius [1]) an einer anderen Stelle die theoretische Wissenschaft ein in die Kenntnis **de intellectibilibus**, und das ist die Theologie, dann **de intelligibilibus** und endlich in einen dritten Wissenskreis, der sich mit der Körperwelt befasse, und das ist die Physik. Hier nun soll das Wissen **de intelligibilibus** nicht der Mathematik entsprechen, also wäre ein Abweichen von der Einteilung zu konstatieren, die wir in der Schrift **de trinitate** finden und man könne beide Werke nicht dem gleichen Verfasser: Boëthius zuschreiben. Doch die Wahl des Ausdrucks **de intelligibilibus** dürfte in dem einen Falle auf ein Wortspiel zurückzuführen und wegen des ähnlichen Klanges neben **de intellectibilibus** gewählt sein. Ferner ist zu beachten, daß bei einer Dreiteilung in beiden Fällen zwei Teile sich vollkommen decken und so liegt die Annahme nicht fern, daß auch im dritten beide Einteilungen sich einander wenigstens nahe berühren. Der Kreis, welcher durch die Mathematik gezogen wird, war unserem Boëthius in seiner philosophischen Schrift zu eng und während die Theologie nach ihm sich mit dem absolut einfachen Sein Gottes befassen soll, weist er dem Wissenskreis **de intelligibilibus** alles Geisteswirken zu, soweit es, von der Materie absehend, sich mit den geistigen Formen beschäftigt und so schließt er allerdings wieder die Mathematik ein, welche nach der Darstellung in unserer trinitarischen Abhandlung nur die von der Materie abstrahierten Formen der Körper behandelt. Wenn also beide Einteilungen sich nicht einander vollkommen decken, so stehen sie einander wenigstens nahe und in dem Dialoge **in Porphyrium** finden wir wieder, was wir in unserer trinitarischen Schrift lesen, allerdings weiter entwickelt und vervollständigt. In dem Worte „**intelligibilia**“ aber steht der Verfasser dem Ausdruck „**disciplinaliter**“ ziemlich nahe. Die

---

[1]) In Porphyrium a Victorino translatum. Dial. I. Migne LXIV. col. 10.

intelligibilia sind eben die causa materialis, der Stoff des Wissens und den philosophischen Schulunterricht (disciplinaliter) möchten wir als causa instrumentalis bezeichnen, welche zu der Kenntnis der intelligibilia führt, während wir die Körperwelt leichter wahrnehmen ohne besonderen Unterricht, wenn wir verständig (rationabiliter) dieselbe beobachten. Zu den intelligibilia zählte Boëthius in seiner philosophischen Schrift alles geistige Wirken, wie es sich irgend in der Schöpfung Gottes, in der höheren Geisterwelt, in der menschlichen Seele bekundet, kurz die ganze geistige, die abhängige Gedankenwelt, hier im Gegensatze zu dem intellektuellen Wissen von Gott, und dort im Gegensatze zur Körperwelt, also ein weiteres Feld als nur die Mathematik, aber ein Feld, welches auch die Mathematik als Wissenschaft mit einschließt. Ja, wenn wir in der Schrift de trinitate das Wort „intellectualiter" auf den ersten Wissenskreis angewendet finden, so spricht dieses für die Identität der Verfasser jenes streng philosophischen und unseres theologischen Werkes. In seinem ersten Dialog zu Porphyrius erklärt wenigstens Boëthius ausdrücklich, daß er zuerst die Bezeichnung de intellectibilibus angewendet habe, wie es scheint, um das Wort Theologie, dessen sich die alten Philosophen bedienten, für die Offenbarungswissenschaft vorbehalten zu können.[1]) In der Schrift de trinitate erinnert nun an dieses neugebildete, zuerst

---

[1]) Tunc interpellavit Fabius miratusque est quid hoc novi sermonis esset quod unam speculativae partem intellectibilem nominassem. Nota, inquam, quoniam latino sermone nunquam dictum reperi intellectibilia egomet mei verbi compositione vocavi. Est enim intellectibile quod unum atque idem per se in propria semper divinitate consistens nullis unquam sensibus sed sola tantum mente intellectuque capitur. Quae res ad speculationem Dei atque ad animi incorporalitatem considerationemque verae philosophiae indagatione componitur. Quam partem Graeci theologiam vocant. Iu Porphyr. isag. a Vict. transl. Dial. II. Migne LXIV.

von Boëthius in dieser Bedeutung verwendete Wort der Ausdruck **intellectualiter**,[1]) und das spricht für den gleichen Verfasser beider Schriften.

Weiter stößt man sich an der Ausdrucksweise „**secundum philosophos**“ als zu geringschätzig, die Boëthius, der selbst ein Philosoph war, nicht gebraucht haben würde. Etwas Geringschätziges ist aber in diesen Worten nicht zu finden, am allerwenigsten, nachdem wir die Einleitung gelesen haben. Mag der Verfasser Boëthius heißen, mag ihm ein anderer Name zukommen, unter allen Umständen hat er sich selbst zuerst auf die Philosophie berufen, die ganze Abhandlung ist durchaus dialektisch gehalten, der Verfasser bezeichnet sich als einen Mann, der aus dem innersten Wissen der Philosophie geschöpft hat, also ist von vornherein die Möglichkeit ausgeschlossen, daß er mit der kurzen Erwähnung **secundum philosophos** irgend welche Geringschätzung verbinden wollte, oder daß ihm die Philosophen auch nur als fremde Leute gelten, da er wohl theologische Fragen behandelt, aber so, daß seine Schrift durchaus vom philosophischen Geiste durchweht ist.

Immer wird es gewagt bleiben, auf kleine Differenzen im Stil bestimmte Folgerungen zu bauen, und gerade hier liegt oft die Versuchung nahe, mit Verkennung der verschiedenen Umstände, die sich jetzt unserem Wissen entziehen, an zweifelhafte Wahrnehmungen bestimmte Schlußfolgerungen anzuknüpfen. Einzelne Differenzen im Stil werden sich wohl immer in den verschiedenen Schriften desselben Verfassers finden lassen, selbst bei sonst gleichen Verhältnissen, wenn sie in derselben Lebensperiode entworfen sein und vielleicht auch verwandte Gegenstände behandeln sollten. Wenn aber vielfach sogar die Gegner der Urheberschaft des Boëthius anerkennen, daß der angebliche Theologe Boëthius in seiner

---

[1]) **In divinis intellectualiter versari oportebit. De trin. II.**

Schreibweise dem Philosophen Boëthius ähnlich ist,[1]) so wäre auch diese Frage erledigt, aber zur Vervollständigung seien noch einige Worte hierüber hinzugefügt.

Jedenfalls war Boëthius einer der Schriftsteller seiner Zeit, welcher noch am treuesten das alte klassische Latein wiedergegeben hat, und es war ihm dies, abgesehen selbst von seinem allgemeinen, wissenschaftlichen Eifer um so leichter möglich, weil er zum Zwecke seiner philosophischen Forschungen sich vielfach mit den Schriften Ciceros beschäftigte. Aber selbst in dem Werke, welches noch am meisten Zeugnis giebt, wie viel er auf eine edle Sprache gehalten, in dem Werke, welches er mit Sorgfalt gefeilt und dann erst abgefaßt hat, als bereits ein Leben des Studiums hinter ihm lag, verleugnet sich der Charakter seiner Zeit auch im sprachlichen Ausdrucke nicht vollständig. Nehmen wir seine Schrift **de consolatione philosophiae** zur Hand, so finden wir auch in dieser zuweilen die Abstrakta allzusehr gehäuft, ferner die Wortstellung und Wortverbindung oft weniger naturgemäß in einfacher Gedankenfolge, sondern vielfach gekünstelt, alles Umstände, welche der im klassischen Stil hervortretenden Anschaulichkeit Eintrag thun. Daß auch einzelne Worte uns begegnen, die wir bei den Schriftstellern des goldenen Zeitalters der Latinität nicht finden würden, belehrt ein flüchtiges Durchblättern seiner Konsolation. Nur das eine oder andere Wort sei einem Laien in solchen Fragen gestattet anzuführen, wie es fast zufällig, ohne absichtlich gesucht worden zu sein, schon dem Auge begegnet. **Pape** als Ausruf ist unserem Boëthius sogar geläufig. Die Redewendung „**paucolis**" **rogationibus (I. pros. 6)** dürfte wohl im klassischen Zeitalter der Sprache sich nicht so leicht finden. Auf das Wort **miseresce** sei nicht einmal besonderes Gewicht gelegt, weil es in einem metrischen Abschnitte angewendet wird, wo mehr Freiheit waltet (**IV. metr. 4**). In der Verbindung

---

[1]) Nitzsch, System des Boëthius. S. 116.

nulli unquam privato (II. pros. 3) ist das letzte Wort abweichend von dem Gewöhnlichen substantivisch gebraucht. Segnis ac stupidus torpet! asinum vivit (IV. pros. 3); jedenfalls ist dieser letztere Satz nicht dem klassischen Latein entsprechend, sondern der volkstümlichen Ausdrucksweise seiner Zeit entnommen. Wir lesen wiederum: nescio quid abesse conjecto (I. pros. 6); dieses Wort aber dürfte in der Bedeutung vermuten kaum von Cicero angewendet worden sein. Nur eine Stelle sei aus anderen Werken des Boëthius noch hierher gesetzt: Quos nulla coquit invidia finden wir (Lib. de interpretatione) und es ist hier das Verbum coquere in einer Verbindung gebraucht, für welche im klassischen Latein kein Beleg gegeben ist. Allein Boëthius macht in seinem ersten Dialoge über die Isagoge des Porphyrius selbst darauf aufmerksam, daß er zuweilen, um seinen Gedanken möglichst entsprechenden Ausdruck zu geben, zu neuen Wortbildungen seine Zuflucht genommen habe, und dies dürfte uns dann auch in der Schrift de trinitate nicht verwundern.

Die vorangehende Ausführung soll durchaus nicht ein tadelndes Urteil über Boëthius enthalten, dessen wissenschaftliche Bestrebungen gewiß nach allen Seiten die vollste Anerkennung verdienen, sondern nur zeigen, wie gewagt die Behauptung ist, welche wegen einiger nicht rein klassischer Ausdrücke in den theologischen Schriften dieselben dem Boëthius abspricht. Walten aber dennoch einige Verschiedenheiten in der sprachlichen Gewandtheit ob, so ist noch auf folgende Umstände Rücksicht zu nehmen. An eine Gelegenheitsarbeit früherer Jahre dürfen wir nicht den gleichen strengen Maßstab legen, wie an sein letztes, das bedeutendste selbständige Werk, welches er mit der größten Sorgfalt abgefaßt hat. Besonders in den theologischen Schriften kam Boëthius oft in die Lage, für neue Gedanken auch neue Wortbildungen zu schaffen, die erst Bürgerrecht erlangen mußten in der Schulsprache, und in der That wurde durch die Schriften unseres Verfassers manche neue Sprachwendung für die Scholastik

angebahnt. Die dialektische Behandlung der vorliegenden Frage, welche schon in seinem Hauptwerke **de consolatione philosophiae** vielfach seinen Redefluß hemmte, mußte überdies hier noch in höherem Grade der freien Stilentfaltung hinderlich sein, während dort die dialogische Form des Ganzen über manche Schwierigkeiten hinweggeholfen hatte.

Dies sind die Gründe für, und auch die Gründe gegen Boëthius als Verfasser der Schrift **de trinitate** nebeneinander gestellt. Wenn dieselben abgewogen werden, dann sei aber auch darauf aufmerksam gemacht, daß Boëthius sich im vollen Besitzstande befindet, einem Besitzstande, der nur durch Vermutungen zweifelhaft gemacht, nicht aber durch fest geschlossene Beweise erschüttert worden ist. Und giebt es nicht einen gemeinsamen Gesichtspunkt, unter welchem sich das unbestrittene Werk **de consolatione philosophiae** und unsere trinitarische Abhandlung wohl vereinigen lassen? In beiden leuchtet die Absicht durch, seine philosophischen Bestrebungen zu rechtfertigen und als fruchtbringend hinzustellen. In den früheren Jahren seiner litterarischen Laufbahn knüpfte er an die Geheimnislehren des Glaubens an, um zu zeigen, wie dieselben durch die philosophischen Erörterungen dem Verständnis der Menschen näher gebracht werden und am Abende seines Lebens lag es ihm daran, zu beweisen, daß sein Wirken, welches hauptsächlich dem Studium der philosophischen Disziplinen gewidmet war, keineswegs ein verlorenes genannt werden durfte, sondern daß die Kenntnis, welche er an der Hand der Philosophie gewonnen hatte, in seiner ernsten Lage ihm ein Quell des Trostes geworden war. Kurz, in beiden Werken zeigt sich dasselbe Streben und insofern können sie gegenseitig als verwandt gelten, es zeigt sich die gleiche Absicht, nur entsprechend den verschiedenen Lebensverhältnissen nach einer anderen Seite hin eingreifend. Ist aber erst eine der theologischen Schriften als litterarisches Eigentum des Boëthius gesichert, so ist für die Stellung des Verfassers zum Christentum ein genügender, ein fester

Anhalt gewonnen und es werden besonders die kleineren theologischen Schriften nur einer kürzeren Erörterung bedürfen.

Zweites Kapitel.

Die beiden kleineren an den Diakon Johannes gerichteten Schriften.

---

§. 25.

Inhalt derselben.

An das größere Werk über die allerheiligste Dreifaltigkeit schließt sich gleichmäßig in den Handschriften eine kleine Abhandlung an, welche deswegen schon für unsere Besprechung nur einen geringeren Raum einnehmen soll, weil sie, abgesehen von ihrem beschränkteren Umfange, nur die eine Seite in der kirchlichen Ausdrucksweise für das Dogma der Trinität erörtert, ohne andere theologisch wichtige Punkte zu berühren. Ist überhaupt das Urheberrecht der ersten trinitarischen Schrift festgestellt, so ergiebt sich leicht die Folgerung für die zweite kleinere Abhandlung, da in beiden so ziemlich derselbe Grundcharakter vorwaltet, und ernstliche Gegengründe wider Boëthius als Verfasser mit Ausnahme derer, welche aus dem Inhalt der Konsolation entnommen und schon erledigt sind, nicht geltend gemacht werden. In den Handschriften folgt weiter die an denselben Adressaten, einen Studienfreund, den Diakon Johannes, gerichtete Abhandlung: „Wie die guten Wesen zwar nicht substantiell aus sich selbst absolut gut sind, aber doch dadurch, daß sie überhaupt sind, auch gut sind;" oder in anderen Worten: es soll

gezeigt werden, daß die abhängigen Wesen ihr Sein, ebenso wie das Gutsein nicht aus sich selbst, sondern von dem absolut Guten haben. Dieser Aufsatz ist noch weniger streng theologisch gehalten, aber wie das philosophische Element überhaupt in den theologischen Schriften, die auf Boëthius zurückgeführt werden, vorwiegt, so eröffnet uns auch diese Abhandlung einen Einblick in das Sinnen und Denken unseres Verfassers über die wichtigsten, das Herz bewegenden Fragen. Durch die gemeinsame Besprechung der beiden genannten Abhandlungen soll uns manche Wiederholung erspart werden; und dies wird sich um so leichter rechtfertigen lassen, da sie für dieselbe Adresse bestimmt sind und durch die Handschriften nebeneinander gestellt werden, dann aber auch, weil in der philosophischen Fassung ein inneres Band vorhanden ist, welches sie als zusammengehörig vereint.

Über den Inhalt der kürzeren trinitarischen Abhandlung sei folgendes bemerkt: Abgesehen von der Überschrift ist die Frage, welche besprochen werden soll, auch noch im Texte selbst an die Spitze gestellt. Werden Vater, Sohn und heiliger Geist wesentlich von der Gottheit ausgesagt? Der Verfasser erklärt: hierin müsse man durchaus von der Grundlage des katholischen Glaubens ausgehen. Dieser giebt auf die Frage, ob der Vater Substanz sei, die Antwort: ja. Das Gleiche gilt von dem Sohne und dem heiligen Geiste. Gleichwohl aber seien Vater, Sohn und heiliger Geist nur ein Wesen und zwar ein schlechthin einfaches. Die Folgerung aus diesen einleitenden Sätzen wäre nun: was von dem Wesen Gottes ausgesagt werde, komme jeder einzelnen Person zu wie: der Vater ist die Wahrheit, Güte, Gerechtigkeit u. s. w., ebenso der Sohn und der heilige Geist. Alle drei Personen sind nur ein Wesen. Was aber von einer einzelnen Person besonders ausgesagt werde und nicht von dem einen Wesen, könne auch nicht wesentlich ausgesagt werden, sondern nur beziehungsweise (ad aliquid); denn der Vater sei eben jemandes Vater, der Sohn jemandes Sohn

und der Geist jemandes Geist. Die einzelne Person ist nicht die Dreieinigkeit. Wer Vater ist, ist nicht der Sohn und nicht der heilige Geist. Die Personen sind also auseinandergehalten (**divisae**), das Wesen aber zusammengeschlossen (**indivisa**), und darum werde jede Bezeichnung, welche von den Personen ihren Ausgang nimmt, nicht das Wesen treffen. Deswegen werde Vater, Sohn und heiliger Geist und Dreieinigkeit von Gott nicht wesentlich, sondern beziehungsweise ausgesagt. Ein kurzes Schlußwort folgt: der Adressat solle ihn wissen lassen, ob nach seiner Ansicht diese Entwicklung mit dem Glauben im Einklang stehe; sei er aber abweichender Ansicht, dann solle er versuchen, diese Schlußfolgerungen mit dem Glauben zu vereinen.

An denselben Adressaten ist die folgende Schrift gerichtet, die sich zwar nicht mehr mit dem Gottesbegriff als Hauptgegenstand befaßt, sondern vielmehr das Gute in den abhängigen Wesen erklärt, aber darum auf das absolut Gute zurückgehen muß, von dem alle abhängigen Wesen ihr Sein und ihr Gutsein herleiten. Der Aufforderung desjenigen folgend, an welchen diese Abhandlung gerichtet ist, legt er in ausführlicher Erörterung nieder, was im engeren Kreise der Studienfreunde besprochen worden ist, ohne deswegen bei der großen Menge auf das Verständnis für solche Fragen zu rechnen. Ausgehend von einer Reihe anerkannter philosophischer Schulsätze, welche zunächst ein absolut einfaches Wesen konstatieren, diesem gegenüber aber bei den anderen Wesen zwischen Sein und Substanz unterscheiden, stößt er bei Besprechung der vorgelegten Fragen zuerst auf diese Schwierigkeit. Alle Wesen streben nach dem Guten; man strebe nur nach dem Entsprechenden, Ähnlichen, also müßten die Wesen gut sein. Sie können aber durch Teilhaftmachung (**participatio**), oder durch die eigene Wesenheit gut sein (**substantia**). Im ersteren Falle werden sie nur durch fremde Mitteilung gut, also seien sie nicht schon selbst gut, und so ließe es sich nicht erklären, daß sie überhaupt nach dem Guten

trachten. Sage man aber, sie seien durch die eigene Wesenheit gut, so müßten sie das Gute selbst sein und dadurch würde alles das Eine, das Gute, also Gott sein. Um diese Schwierigkeit zu lösen, halte man Sein und Wesen in allem Abhängigen getrennt auseinander, wenn wir freilich in Wirklichkeit dieselben immer verbunden finden: in den abhängigen Wesen sei es etwas anderes zu sein und etwas anderes ein Bestimmtes zu sein oder das Wesen.[1]) Nur das Erstgute, Absolutgute sei einfach, so daß man Sein und Wesen nicht voneinander scheiden könne. Von ihm leite alles andere das Sein ab und mit diesem Sein auch das Gutsein. So sei das Gute zwar im Wesen der abhängigen Geschöpfe begründet, die alle nach dem Guten, welchem sie ähnlich sind, streben, aber trotz dessen werden sie nicht zu Gott, weil sie dieses Wesen nicht aus sich, sondern dadurch besitzen, daß sie von dem Erstguten herkommen. Das Erstgute aber, durchaus einfach, hat dieses Wesen aus sich, nicht durch fremde Teilhaftmachung. Während zum Wesen der Dinge das Gutsein gehöre, könne man dies von anderen Prädikaten nicht sagen, wie z. B. gerecht. Dieses Prädikat bezieht sich auf den Akt. Bei Gott ist Wesen und Akt dasselbe, nicht aber bei uns. Daran anknüpfend schließt er mit den Worten: einige Wesen sind gerecht, andere etwas anderes, alles aber gut.[2])

§. 26.

Echtheit dieser Schriften.

1. Die kürzere trinitarische Schrift.

Nicht nur die Handschriften bieten diese beiden Abhandlungen in enger Verbindung mit der ersten längeren, trinitarischen Erörterung, und zwar in der Weise, daß wir, ab-

[1]) Aliud igitur tunc in eis esset esse, aliud aliquid esse.

[2]) Alia quidem justa, alia aliud, omnia bona.

gesehen von der eingeschobenen Schrift de fide catholica, immer die gleiche Reihenfolge in der Zusammenstellung der theologischen Werke des Boëthius auch einschließlich des später zu besprechenden liber contra Eutychen et Nestorium beobachtet finden, sondern auch bei der Entscheidung über die Boëthiusfrage bilden dieselben wie ein geschlossenes Ganze mit dem angeführten Werke über die Person und die Naturen in Christus, so daß sie mit der zuerst erwähnten trinitarischen Schrift stehen oder fallen. Die gleichen Gründe wie gegen diese Schrift werden auch hier mehr oder weniger geltend gemacht von den Gegnern der Autorschaft des Boëthius, besonders wider die Abhandlung über die allerheiligste Dreifaltigkeit an den Diakon Johannes gerichtet, während die weniger streng theologische Schrift aus den Hebdomaden vielfach außeracht gelassen wird,[1]) obwohl doch auch einige Lichtstrahlen aus ihrer Betrachtung auf den ganzen Streitpunkt fallen.

Das Exzerpt aus Kassiodor nennt nun die kleineren theologischen Abhandlungen des Boëthius nicht ausdrücklich, aber es sind dieselben genügend bezeichnet, wenn nach der Schrift de trinitate noch einige dogmatische Erörterungen als von Boëthius abgefaßt erwähnt werden, die wir nur in diesen kürzeren Abhandlungen wiederfinden können.[2]) Weiterhin seien nur noch einige Zeugen, von den ältesten zu beginnen, genannt. Hinkmar von Rheims[3]) nennt nicht nur die erste trinitarische Schrift, die er als liber de trinitate von Boëthius vielfach benutzt, sondern er spricht auch von einem liber ad Joannem diaconum. Damit ist sicher die kleinere trinitarische Abhandlung gemeint, welcher Hinkmar von Rheims auch einzelne Stellen entnommen hat.[4]) Thomas

---

[1]) So in dem Werke von Nitzsch. System des Boëthius.

[2]) Scripsit librum de sancta trinitate et capita quaedam dogmatica et librum contra Nestorium. Anecdoton Holderi pag. 4.

[3]) De non trina deitate. Ed. Sirmond Lutet. Paris. 1645.

[4]) Peiper. Prolegomena pag. XX.

von Aquin zählt die einzelnen Schriften des Boëthius auf[1]) und erwähnt zuerst ein Buch **de unitate essentiae et personarum trinitatis.** Diesem Buche, als unserer größeren trinitarischen Abhandlung, folgt die zweite kürzere Schrift über die allerheiligste Dreifaltigkeit unter dem einfachen Titel **ad Joannem diaconum** und dann noch die Schrift **de hebdomadibus.** Der heilige Thomas giebt auch kurz den Inhalt dieser Abhandlungen an, so daß eine Verwechslung nicht möglich ist. Tritenheim, als Kenner der Litteratur der Vergangenheit, auf dessen Urteil Gewicht zu legen ist, spricht von zwei trinitarischen Schriften des Boëthius **de sancta trinitate** und **de unitate trinitatis.** Ohne Zweifel sind dies unsere beiden trinitarischen Schriften und ebenso nennt er, abgesehen von den anderen Werken des Boëthius, noch ein Buch **de hebdomadibus.**

In den Überschriften der verschiedenen Codices begegnet uns allerdings einiges Schwanken,[2]) aber keine Widersprüche sind zu lösen. Einzelne Handschriften bezeichnen an der Spitze des Ganzen den Inhalt ausführlicher, andere deuten denselben nur kürzer an, oder sie nennen ohne Inhaltsangabe nur den Adressaten, aber es erklären sich diese Abweichungen sehr einfach. Die Inhaltsangabe im Titel der kleineren theologischen Schrift mußte vielen überflüssig erscheinen, da der erste Satz bereits die Frage angiebt, mit welcher sich die ganze Abhandlung beschäftigt und ebenso konnte der Name des Verfassers wegbleiben, da die vorangehende Schrift an Symmachus denselben genügend hervorgehoben hätte. Ganz das Gleiche gilt für die Abhandlung **de hebdomadibus,** bei welcher in einzelnen Handschriften die Bezeichnung **ejusdem ad eundem** genügen mußte, weil Verfasser und Adressat dieselben sind, wie in der unmittelbar vorangehenden, kürzeren trinitarischen Schrift, und je geringer der Umfang

---

[1]) Sti. Thomae Aquinat. Op. ed Vivès. Paris 1875. tom. XXVIII.
[2]) Peiper, S. 164 und 168.

dieser, desto eher durfte es überflüssig erscheinen, nach wenigen Zeilen wieder ausführlich die Namen der beiden Persönlichkeiten anzugeben, für welche diese Schriften ein geistiges Bindeglied waren. Gleichwohl aber herrscht durchweg Übereinstimmung über den Namen des Verfassers und des Adressaten, und selbst jene Handschriften, welche uns nicht ausdrücklich dieselben bezeichnen, können wir für unsere Ansicht in Anspruch nehmen, weil die Stellung dieser Abhandlungen zwischen den anderen boëthianischen Schriften keinen Zweifel lassen über die Auffassung der Abschreibenden. Einstimmig entscheiden die Handschriften: Boëthius ist der Verfasser, dagegen Adressat dieser kleineren Abhandlungen, von welchen wir jetzt sprechen, der Diakon Johannes, in welchem die Tradition zu allen Zeiten den späteren Papst Johannes I. erblickt hat, der wie unser Boëthius als ein Opfer der Härte des Theodorich fallen sollte.

Die Gegner der Urheberschaft des Boëthius müssen nun annehmen, daß alle diese Notizen erst einer späteren Zeit ihre Entstehung verdanken. Eine ganz unbewußte Fälschung ist doch wohl kaum anzunehmen, weil kein Anhaltspunkt in diesen Schriften selbst sich findet, der auf den Diakon Johannes und seine Verbindung mit Boëthius hinweisen könnte. Überdies würde man dann wohl eher auf Symmachus geraten haben, dessen Namen als Adresse die erste trinitarische Schrift an der Spitze trägt. Johannes der Diakon ist ferner eine verhältnismäßig unbekannte Persönlichkeit, während eine spätere Zeit eher auf Papst Johannes verfallen wäre. Ebenso hätte gewiß jemand, der etwa absichtlich die Welt irreleiten und durch Fälschung der Überschrift unserer Abhandlung über den Verfasser täuschen wollte, weniger auf die Würde des Johannes als Diakon, sondern mehr auf seine spätere Erhebung zum päpstlichen Stuhle Rücksicht genommen.

Stil und dialektische Haltung sprechen für Boëthius. Überdies kehren bedeutsame Anklänge an seine echten Schriften wieder, so daß an ein zufälliges Zusammentreffen schwerlich

zu denken ist. Diese Umstände, welche allseitig anerkannt werden, sprechen aber doch wohl für und nicht gegen Boëthius, obwohl einzelne auf diese Berührungspunkte mit den echten boëthianischen Schriften die Entstehung der Ansicht zurückführen, daß der Philosoph von Rom auch diese vorher namenlosen Abhandlungen verfaßt habe. Die historische Kritik soll jedenfalls ihre vollen Rechte beanspruchen können, und sie hat gewiß schon viel zur Aufklärung mancher Thatsachen beigetragen. Gefehlt aber ist es, daß manche unter allen Umständen zweifeln wollen und dann jeden Beweisgrund, der für die gegenteilige Ansicht spricht, als künstlich erzeugt, verdächtigen. Wenn nun die Gleichheit des Stiles und der Gedanken zweier Schriften durchaus gegen die Identität der Verfasser sprechen müßte als Beweis absichtlicher Nachahmung oder als Erklärungsgrund für die Auswahl des unberechtigten Verfassers, dann würde man die Grundsätze der alten Skeptiker auf die historische Kritik übertragen und damit überhaupt jeder forschenden Wissenschaft den Todesstoß versetzen.

Drei Abhandlungen schließen sich in den Handschriften aneinander (von dem vierten christologischen Werke ist hier noch nicht die Rede); diese drei Abhandlungen kleiden sich mehr oder weniger in Briefform ein; Absender und Adressat werden genannt. Sei es nun Absicht, sei es Zufall, diese drei Überschriften sollen sämtlich der Wirklichkeit nicht entsprechen. Was für ein Grund liegt dann vor, daß mit den Personen, an welche diese Abhandlungen gerichtet sind, erst gewechselt wird und daß man das eine Mal auf Symmachus, das andere Mal auf den Diakon Johannes verfällt, ohne daß in den Schriften selbst sich irgend welcher Anhaltspunkt für die eine oder die andere Persönlichkeit findet? Dieser Wechsel in der Überschrift dürfte allerdings für sich allein noch nicht alles beweisen, aber unbeachtet soll er nicht bleiben. Und wenn man an der allerdings vorwiegend philosophischen Abhandlung von den Hebdomaden weniger An-

stoß nimmt, warum sollen die anderen, in deren Mitte dieselbe eingeschoben ist, gerade ein falsches Schild an der Stirne tragen?

In den Schriften selbst findet sich kein bestimmter Anhalt, weswegen die erste trinitarische Abhandlung dem Symmachus, die beiden kleineren Aufsätze aber dem Diakon Johannes zugeschrieben werden müßten, aber doch, wenn wir die Zuverlässigkeit dieser Überschriften annehmen, erklären sich einzelne Sätze leichter. Beide trinitarische Abhandlungen zeigen ihre Verwandtschaft schon dadurch, daß sie als gleichen Ausgangspunkt die Kirchenlehre an die Spitze stellen. Wohlthuend berührt dabei in der zweiten trinitarischen Schrift der Fortschritt in der Entwicklung des Begriffes: katholisch. Nicht etwa nur, weil gerade die meisten Christen der katholischen Kirche zugehören, knüpft er an den Ausdruck der katholischen Lehre von der Dreieinigkeit an, sondern deshalb, weil, wie offenbar feststehe, in der Grundlage des katholischen Glaubens der Anfang für alles zu suchen sei, wenigstens auf dem Gebiete der Theologie.[1]) So spricht sich an dieser Stelle eine festere religiöse Überzeugung aus, als in den entsprechenden Sätzen der ersten Schrift und vielleicht dürfen wir sagen: in jener ersten Schrift wendete er sich an einen Laien Symmachus, während die zweite vorliegende Abhandlung an den Kleriker Johannes gerichtet war, ein Umstand, der nicht ohne Einfluß auf seine Gedankenentwicklung geblieben ist. Ähnliches könnten wir aus der Bitte des Verfassers an den Diakon Johannes herauslesen, ihn zu unterrichten, ob seine Auffassung der Frage rechtmäßig und aus dem Glauben herzuleiten sei,[2]) während Symmachus bei der theologischen Erörterung, welche besonderen Scharfsinn erforderte, nur um

---

[1]) Viamque indaginis hinc arbitror esse sumendam, unde rerum omnium manifestum constat exordium, id est ab ipsis catholicae fidei fundamentis.

[2]) Haec si se recte et ex fide habent ut me instruas peto.

sein Urteil darüber ersucht wird, ob in der Reihe der Gedanken sich ein Glied richtig an das andere anschließe.[1]) Und doch weist die erste an Symmachus gerichtete Schrift noch einen reicheren theologischen Gehalt auf, während die zweite Abhandlung nur als eine dialektische Erörterung über einen einzelnen Punkt der Trinitätslehre anzusehen ist.

Ohne uns einen Übergriff auf das Gebiet der Philologie erlauben zu wollen, sei hier bei Zusammenstellung der entsprechenden Sätze aus beiden trinitarischen Schriften auf den Wechsel der Anrede aufmerksam gemacht. Der Adressat der ersten Abhandlung wird mit „vos" begrüßt, und diese Sprachweise zieht sich durch alle Kapitel derselben hindurch. Vielleicht könnte man dabei noch an eine Mehrzahl von Personen denken, allein der Schluß, der von dem maßgebenden Urteile des Adressaten spricht (pronuntiationis auctoritas), deutet doch wohl auf eine einzelne Person hin. Dafür spricht ebenso der Umstand, daß auch parallel der Mehrzahl für die einzelne angeredete Person, die wir als eine Art pluralis majestatis bezeichnen könnten, der Verfasser in dem korrespondierenden Satzgliede sich ebenso für seine eigene Person der Mehrzahl bedient.[2]) In gleicher Weise wendete Boëthius schon in der Konsolation den Plural an.[3]) Sollte aber für die Anrede in der Mehrzahl nicht das kindliche Verhältnis, welches den Verfasser an Symmachus knüpfte, in der ersten trinitarischen Schrift mit bestimmend gewesen sein, während die kürzeren Abhandlungen an den wahrscheinlich in gleichem Alter stehenden Kleriker Johannes die Anrede immer in der

---

[1]) Nunc vestri normam judicii exspectat subtilitas quaestionis: quae utrum recte decursa sit an minime, vestrae statuet pronuntiationis auctoritas.

[2]) Tam vestri cupidus judicii, quam nostri studiosus inventi. De trin. ad Symm. Einl.

[3]) Dicimur salvum esse voluisse senatum. De cons. II, pros. 4.

Einzahl aufweisen. So finden wir auch hier trotz der verschiedensten Gleichklänge in diesen Schriften immerhin noch manchen Wechsel, der sich aber auf die einfachste Weise erklären läßt.

Unverkennbar giebt sich in den beiden trinitarischen Schriften, die unserer Besprechung unterliegen, eine gewisse Verwandtschaft kund. Schon die Gleichmäßigkeit der Einleitungen untereinander, ebenso wie die Ähnlichkeit mit manchen Stellen der philosophischen Werke des Boëthius ist auffallend. Die gleiche Briefform deutet die Zusammengehörigkeit dieser Abhandlungen wenigstens an. Den Ausgangspunkt für die vorliegenden Erörterungen in beiden trinitarischen Schriften bildet der kirchliche Ausdruck für die Glaubenslehre. Ja, sogar die Worte, mit denen er dieselben einführt, berühren sich nahe, wenn wir dort lesen, nachdem der Verfasser auf die Schriften des heiligen Augustinus hingewiesen hatte: ac de proposita quaestione hinc sumamus initium, während er hier spricht: viamque indaginis hinc arbitror esse sumendam; es ist dies eine ähnliche Übereinstimmung des Gedankens, wie dieselbe sonst schon vielfach in den Schriften des Boëthius konstatiert worden ist. Der kirchliche Ausdruck für die Trinitätslehre erinnert schon in der größeren Schrift so entschieden an das Athanasianum, daß wir glauben, demselben sind die Sätze des Boëthius nachgebildet: Pater Deus, Filius Deus, Spiritus sanctus Deus; igitur Pater, Filius, Spiritus sanctus unus non tres Dii. In der zweiten Abhandlung, an Johannes gerichtet, lesen wir nicht nur fast wörtlich dieselben Sätze: Pater Deus est, Filius Deus est, Spiritus sanctus Deus est: Pater, Filius ac Spiritus sanctus unus Deus; sondern um uns zu unterrichten, woher die grundlegende Kirchenlehre entnommen ist, wählt er zwar ein anderes göttliches Attribut wie das Athanasianum, aber die Durchführung ist die gleiche, wenn Boëthius spricht: Pater veritas est, Filius veritas est, Spiritus sanctus veritas est: Pater, Filius et Spiritus sanctus non tres veritates, sed

una veritas est; während das Athanasianum neben anderen Beispielen hervorhebt: aeternus Pater, aeternus filius, aeternus Spiritus sanctus, et tamen non tres aeterni, sed unus aeternus. Das Athanasianum führt diesen Gedanken durch mehrere Beispiele hindurch, während Boëthius sich begnügt, darauf hinzuweisen, dasselbe könne man von der Güte, Unveränderlichkeit, von der Gerechtigkeit, von der Allmacht und den übrigen Attributen Gottes aussagen. Auch der Schluß der beiden Abhandlungen ist durchaus ähnlich klingend: er legt seine Gedanken zur Beurteilung vor und bittet, auf etwaige Mißgriffe aufmerksam zu machen. Nur eine unbedeutende Abweichung finden wir in den beiderseitigen Schlußsätzen, wie sie durch die Rücksicht auf den größeren oder geringeren Umfang der Schriften geboten war, und wie sich diese Abweichung ganz natürlich von selbst ergiebt, wenn er in einer theologischen Frage sich dort an einen Laien und hier an einen Kleriker wendet. In der größeren Abhandlung weist ferner der Verfasser ausdrücklich auf seine Abhängigkeit von Augustinus hin und zwar ist es dessen Schrift de trinitate, die er für seine Zwecke benutzt; in der kürzeren Schrift nennt er den heiligen Augustinus nicht ausdrücklich, aber er lehnt sich ebenso eng an dessen spekulative Erörterung der Trinitätslehre an und zwar an das fünfte Buch seines Werkes.

Dies sind die Vergleichungspunkte, aus denen wir die Verwandtschaft beider boëthianischer Schriften über das Trinitätsdogma ableiten; eine Verwandtschaft, welche das Zeugnis der Handschriften und der Tradition für unseren römischen Philosophen bestätigt. Wären beide Abhandlungen mit Unrecht dem Boëthius zugeschrieben, dann hätten sich in beide falsche Überschriften eingeschlichen und doch wieder noch ein Wechsel in den Adressaten sich hinzugefunden. Beide Schriften haben einen Verfasser oder sind wenigstens voneinander abhängig, das beweisen die auffallenden Ähnlichkeiten derselben untereinander. Sollen wir aber sagen: die erste größere Schrift ist nach den echten boëthianischen Werken nachgebildet

oder aus Unverstand dem Anicier zugeschrieben worden. Auf diese schon fälschlich untergeschobene Schrift und auf die echte boëthianische Dialektik stützt sich die zweite, wiederum nicht authentische, trinitarische Abhandlung. Dieses Ausbauen von Hypothesen und Möglichkeiten müssen wir nun bei der dritten und vierten theologischen Schrift des Boëthius fortsetzen: so sehen wir uns schließlich zu einer großen Anzahl von Kombinationen gezwungen, die keine sicheren Beweise für sich ins Feld führen, sondern nur als unbestimmte Mutmaßungen gelten können, — und das alles, um nur ja nicht zuzugestehen, daß der Philosoph Boëthius auch einmal eine theologische Frage nicht in theologisch-wissenschaftlicher, sondern in dialektischer Weise erörtern konnte. Wie ganz anders leicht ordnet sich alles, wenn wir dem ununterbrochenen Zeugnis der Überlieferung den verdienten Glauben schenken?

An eine sklavische Nachahmung zu denken, verbieten einige beachtenswerte Abweichungen, die sich in beiden Schriften, nebeneinander gestellt, finden. Während in der ersten größeren Abhandlung der Ausdruck Relation im Anschluß an Augustinus festgehalten wird, um jenes Prädikament zu bezeichnen, welches in der Reihe der aristotelischen auch als: ad aliquid angeführt wird, kehrt Boëthius in der zweiten trinitarischen Schrift, in der er sich nicht mehr ausdrücklich auf Augustinus als seinen Gewährsmann beruft, wieder zu der Ausdrucksweise: ad aliquid zurück. Da er im Verlauf der Erörterungen die Einheit des göttlichen Wesens entschieden betont, kann uns der Ausdruck: personarum diversitas nicht an seiner Gesinnung zweifeln lassen, wenn er auch in der ersten Schrift das allerdings schärfere Wort alteritas von dem göttlichen Wesen fernhält. Es soll nicht geleugnet werden, daß in der kürzeren, trinitarischen Abhandlung nur ein einzelner Gedanke weiter ausgesponnen ist, der sich schon bei Augustinus findet. Dies aber ist keineswegs eines Boëthius unwürdig, wenn er sogar in seiner Fachwissenschaft weniger neu schaffend, als vielmehr alte Schätze sammelnd auftritt.

Der Name des heiligen Augustinus ist allerdings nicht einmal ausdrücklich genannt, allein dies enthält bei der Kürze der Schrift nichts Befremdendes. Die kleineren theologischen Abhandlungen scheinen, wie später noch eingehender besprochen werden soll, eine Frucht der litterarischen Conferenzen gewesen zu sein, welche Boëthius und einige seiner Freunde unter sich abgehalten haben. Bei diesen wissenschaftlichen Zusammenkünften dürfte man besonders einen oder vielleicht mehrere Sätze als das Programm des Tages besprochen haben, und das Resultat der Gedanken, welche angeregt worden sind durch die Erörterung der Frage, ob Vater, Sohn und heiliger Geist von der Gottheit wesentlich ausgesagt werden, liegt uns hier vor. Unter diesen Umständen erklärt es sich leicht, warum nur ein Satz der Kirchenlehre durchgeführt worden ist.

In früheren Zeiten verlegte man ohne bestimmte Beweise die Abfassung dieser beiden trinitarischen Schriften des Boëthius in die Zeit seiner Haft; denn am Anfange seines Prozesses scheint Boëthius nur interniert gewesen zu sein.[1]) Dann aber dürfte er mit der Außenwelt in Verbindung geblieben sein und sein Werk über den Trost der Philosophie beweist, daß ihm noch Gelegenheit zu schriftstellerischer Thätigkeit gegeben war; allein man dürfte vielleicht nur aus dem Grunde die trinitarischen Abhandlungen in die Zeit seiner Haft verlegt haben, weil man in denselben den entschiedenen Gegensatz gegen den Arianismus der Goten zu finden glaubte, während doch wohl die Entstehung der theologischen Schriften auf andere Ursachen zurückzuführen ist. Überdies greift die Zeit der Haft des Boëthius nicht über die Mitte des Jahres 523 zurück, und so würden wir statt des Diakon wohl eher den Papst Johannes als Adressaten an der Spitze finden, der 523 den römischen Stuhl bestieg, vorausgesetzt, daß der Diakon der boëthianischen Schriften, wie allgemein angenom-

[1]) Tu in has exilii nostri solitudines. De cons. I. pros. 3. Hic ipse locus, quem tu exilium vocas, incolentibus patria est. De cons. II. pros. 4.

men wird, mit dem späteren Papst Johannes ein und dieselbe Persönlichkeit ist.

In den Schlußworten der kleineren trinitarischen Abhandlung sind Glaube und Vernunft nicht einander gegenüber, sondern nebeneinander gestellt. „Wenn sich diese Ausführungen recht verhalten und aus dem Glauben herzuleiten sind, so bitte ich dich, mich darüber zu unterrichten. Oder wenn du etwa in irgend einem Punkte abweichender Meinung bist, so gehe sorgfältiger das Besprochene durch und bringe, wenn du es vermagst, die Vernunftschlüsse und den Glauben in Einklang."[1]) Man mag nun auf das eine oder andere Wort in diesen Sätzen ein größeres Gewicht legen, immerhin spricht eine solche Zusammenstellung der durch die Vernunftthätigkeit gewonnenen Resultate und der durch den Glauben gegebenen Wahrheit nicht gegen, sondern für Boëthius. Es gilt hier nicht zu untersuchen, ob eine solche Äußerung in seinem Munde unpassend gewesen, wenn er an einen Kleriker sich wendet, von dem er selbst im Glauben hätte befestigt werden müssen,[2]) sondern es handelt sich um die Echtheit der vorliegenden Schrift. Wenn aber irgend jemand sich berechtigt fühlen konnte, auf die Bedeutung des urteilenden Verstandes auch für das Gebiet der kirchlichen Wissenschaft hinzuweisen, wenn irgend jemand geneigt gewesen wäre, gerade dies hervorzuheben, so war es unser Boëthius. Übrigens wollen seine Worte durchaus nicht besagen, daß er seine Vernunft über den Glauben, die eigene Gedankenentwicklung über die Kirchenlehre gestellt hätte. Klar und bündig war seine Erläuterung, die Kirchenlehre sei offenbar in allen Dingen der Ausgangspunkt, von welchem die Forschung, also die Vernunft ihre Gedanken herleiten müsse. Dieselbe Über-

---

[1]) Haec si se recte et ex fide habent ut me instruas peto. Aut si aliqua re forte diversus es, diligentius intuere quae dicta sunt et fidem si poteris rationemque conjungas.

[2]) Nitzsch, S. 128.

zeugung spricht sich in der Bitte des Verfassers aus, ihn zu unterrichten, ob seine Ausführungen auch in dem rechten Zusammenhange mit dem Glauben stehen; ebenso stellt er in dem letzten Satze den Glauben voran, und so werden wir nichts Bedenkliches in der Aufforderung finden, nach genauer Prüfung der vorgelegten Schrift, die Vernunftgründe, welche der Verfasser in Anwendung gebracht hat, mit der Lehre des Glaubens zu verbinden.[1])

2. Von den Hebdomaden.

Obwohl der Inhalt dieser Schrift nicht streng theologisch zu nennen ist, so soll dieselbe doch nicht der Besprechung entzogen werden, weil sie mit den beiden trinitarischen und der christologischen Schrift ein geschlossenes Ganze wenigstens für die Zusammenstellung der boëthianischen Werke bildet. Es ist uns auch diese Abhandlung weiter ein Beweis, wie in den verschiedenen einleitenden Bemerkungen bei Boëthius oft die gleichen Gedanken wiederkehren und gerade dies erscheint als ein bedeutsamer Umstand, der auf die schriftstellerischen Eigentümlichkeiten des Aniciers schließen läßt. Außerdem finden sich noch einzelne Anknüpfungspunkte, welche auf den ganzen Bildungsgang des Boëthius hinweisen, und in der theologischen Spekulation dieses Philosophen verdient auch die vorliegende Abhandlung eine Stelle.

Das gleiche Selbstbewußtsein wie in der größeren trinitarischen Schrift spricht auch hier aus den Worten des Verfassers, wenn er nur mit Widerstreben der Bitte des Adressaten Folge leistet, eingehender für die Öffentlichkeit zu entwickeln, was nur im engeren Freundeskreis besprochen worden war.[2])

---

[1]) Ähnlich urteilt Gilbert in seinem Kommentar zu dieser Stelle· Fidem rationemque conjunge i. e. ut scilicet primum ex fide auctoritas rationi deinde ex ratione assensio fidei comparetur.

[2]) Postulas, ut ex ebdomadibus nostris . . . quaestionis obscuritatem . . . digeram et paulo evidentius monstrem; idque eo

In der größeren trinitarischen Schrift waren es träge Schlaffheit und verschmitzte Scheelsucht, hier aber die Sinnlichkeit und Leichtfertigkeit der Menge,[1]) welche ein gedeihliches Hineinziehen weiterer Kreise in diese Erörterungen nicht angezeigt erscheinen ließ; auch hier will er sich absichtlich kurz fassen[2]) und zwar aus dem gleichen Beweggrunde, um die Geheimnisse der Forschung Unberufenen zu verbergen, während nur die Eingeweihten allein solcher Erörterungen würdig erscheinen:[3]) kurz, dieselben Gedanken, welche wir sonst bei Boëthius hie und da zerstreut und dem Sinne nach besonders in der größeren trinitarischen Abhandlung finden, kehren hier wieder in der Einleitung unserer Schrift von den Hebdomaden, und dies dürfte doch wohl für die Echtheit sprechen. Im dialektischen Aufbau stellt er neun Thesen an die Spitze, über deren Stichhaltigkeit unter den Gebildeten kein Zweifel sei, und von diesen als der Voraussetzung ausgehend führt er dann seine Beweise durch. Ohne daß der Verfasser nötig hätte, ausdrücklich darauf hinzuweisen, würden wir bei der Ausführung an den Gedankengang der Mathematik erinnert werden, allein er hebt selbst ausdrücklich die Verwandtschaft mit der mathematischen Beweisführung hervor.[4]) Auch dieser Umstand erinnert an den Bildungsgang des Boëthius, da er mit dem Wissenskreise der genannten Disziplin sich eingehend beschäftigt hatte. Für seine Gewohnheit aber, gern an seine Kenntnisse auch nach dieser Seite hin zu erinnern, spricht schon die Consolation.[5])

---

dicis esse faciendum, quod non sit omnibus notum iter hujusmodi scriptionis.

[1]) Lascivia ac petulentia.

[2]) Tu ne sis obscuritatibus brevitatis adversus.

[3]) Quae quum sint arcani fida custodia, tum id habent commodi, quod cum his solis, qui digni sunt, colloquuntur.

[4]) Ut igitur in mathematica fieri solet ceterisque etiam disciplinis, praeposui terminos regulasque quibus cuncta quae sequuntur efficiam.

[5]) Super haec, inquit, igitur veluti geometrae solent demon-

Weiterhin kehrt in der vorliegenden Schrift ein Gedanke wieder, den wir schon früher bei Boëthius gefunden haben und zwar wiederum in seinem Hauptwerke **de consolatione philosophiae.** Die natürliche Ordnung ist ihm eine durchaus gute und erst die Sünde hat dieselbe verwirrt. Ausführlich finden wir im 11. prosaischen Abschnitt des 3. Buches die Ansicht entwickelt, welche die Grundlage unserer kleineren Schrift bildet, die Ansicht, daß alle Dinge von Natur aus nach dem Guten streben.[1]) Durch verschiedene Beispiele durchgeführt leitet er diesen Satz aus der vorangestellten Behauptung her: alle (abhängigen) guten Wesen erlangen das Gutsein dadurch, daß sie Anteil an dem Guten besitzen.[2]) In der vorliegenden Schrift von den Hebdomaden sehen wir nun die gleiche Ansicht entwickelt. Sei es immerhin, daß gerade dieser Gedanke in der Philosophie der Alten öfter wiederkehrt, aber doch die Ausführung desselben in den beiden genannten boëthianischen Schriften zeigt eine solche Verwandtschaft, daß sie voneinander abhängig erscheinen, und leicht als das geistige Eigentum ein und desselben Verfassers erkannt werden. So finden wir die Darstellung der Consolation dem Sinne nach wieder in den Sätzen der Schrift „über das Gutsein der Wesen". Alles was ist, ist gut; denn es strebt nach dem Guten.[3]) Das Gute an den Wesen

stratis propositis aliquid inferre quae porismata ipsi vocant, ita ego quoque tibi veluti corollarium dabo. De cons. III. pros. 10.

[1]) Omnia igitur, inquit, unum desiderant. Consensi. Sed unum idipsum monstravimus esse quod bonum. Ita quidem. Cuncta igitur bonum petunt, quod quidem ita describas licet ipsum bonum esse quod desideretur ab omnibus. De cons. III. pros. 11.

[2]) Sed omne quod bonum est boni participatione bonum esse concedis, an minime? Ita est. De cons. III. pros. 11.

[3]) Ea, quae sunt, bona sunt. Tenet enim communis sententia doctorum omne quod est ad bonum tendere; omne autem tendit ad simile. Quae igitur ad bonum tendunt, bona ipsa sunt. De hebdom.

wird aber nicht als selbständig, unabhängig hingestellt, sondern es ist nur gewonnen durch Anteilnahme[1]) oder wie wir hier lesen: deswegen sind die Wesen gut, weil sie von dem absolut Guten herkommen, welches ihnen mit dem Sein auch das Gutsein mitgeteilt hat.[2]) Auch diese Ausführung möchten wir als einen Lieblingsgedanken des Verfassers bezeichnen, welcher lange seinen Geist beschäftigte, so daß er großes Gewicht auf denselben legte und daraus erklärt es sich, daß er auch in der Konsolation ihn wieder mit Vorliebe ausführte. Es stand derselbe so lebhaft vor seinem Geiste, daß er auch sonst in seiner Darstellung durchleuchtet, so wenn Boëthius die Substantialität des Bösen dadurch widerlegt, daß er schließt: der, welcher Alles kann, Gott, kann das Böse nicht.[3])

In vielen Codices der boëthianischen Schriften finden sich noch zwei theologische Werke angefügt und zwar zumeist in folgender Ordnung: 1) De fide catholica und 2) liber de persona et duabus naturis, während eine größere Anzahl von Handschriften nur das letztgenannte Werk kennt. Beide sind von Thomas von Aquin und auch von Tritenheim und in der neueren Zeit von Migne mit aufgenommen worden in ihr Verzeichnis der Werke des Boëthius. Aus inneren Gründen empfiehlt es sich, von der gewöhnlichen Ordnung abzuweichen, weil, abgesehen von der Frage, ob sie mit Recht oder Unrecht unserem Verfasser zugeschrieben werden, die an zweiter Stelle angegebene Schrift großenteils philosophisch gehalten ist und darum den schon besprochenen Werken nahesteht, während die Abhandlung de fide catholica durchweg einen streng theologischen Charakter bekundet.

---

[1]) Participatione. De cons. III. pros. 11.

[2]) Idcirco enim licet in eo quod sint bona sint, non sunt tamen similia primo bono, quoniam non quoquo modo sint res ipsum esse earum bonum est, sed quoniam non potest ipsum esse rerum, nisi a primo esse defluxerit, id est bono.

[3]) Malum igitur inquit nihil est, quum id facere ille non possit, qui nihil non potest. De cons. III. pros. 12.

Drittes Kapitel.

Die Schrift gegen Eutyches und Nestorius.

---

§. 27.

Inhalt dieser Schrift.

Gegenüber den schon besprochenen trinitarischen Abhandlungen des Boëthius nimmt diese Schrift eine besondere Stellung ein nicht nur durch ihren bedeutenderen Umfang, sondern auch durch die abweichende Art der Gedankenentwicklung. Jenen Abhandlungen mußten wir den Charakter als Streitschriften für den Kirchenglauben absprechen, da sie nur den einen oder anderen Punkt der Trinitätslehre allerdings in vollkommener Übereinstimmung mit dem kirchlichen Dogma, aber doch im philosophischen Sinne erläutern. Die Berufung auf die Autorität der heiligen Schrift oder die Zeugen des kirchlichen Glaubensbewußtseins fehlte gänzlich in ihnen, während wir eine Streitschrift zur Verteidigung der Kirchenlehre in jenen Tagen nicht finden und uns auch nicht einmal denken können, welche davon absehen würde, auf diese äußeren Zeugnisse ihre Beweise aufzubauen. Das vorliegende christologische Werk dagegen ist ausgesprochenermaßen allerdings eine Streitschrift, um die katholische Kirchenlehre über das Verhältnis von Person und Naturen in Christus gegen Nestorius und Eutyches sicherzustellen. So scheidet sich dasselbe von den bisher besprochenen boëthianischen theologischen Schriften, welche keineswegs einen ähnlichen Zweck verfolgen. Allein auch in der Reihe der apologetischen Schriften für die Kirchenlehre nimmt es wieder seine ganz besondere Stelle ein, da auch hier besonders in der ersten

Hälfte das philosophische Element durchaus vorwiegt, während in der zweiten mehr die theologische Begründung zur Geltung kommt. Aber selbst in diesem mehr theologisch gehaltenen Teile sind trotz der Ausführlichkeit des Werkes nicht wie bei allen Kirchenschriftstellern jener Tage die christlichen Urkunden beider Testamente berücksichtigt worden, sondern nur dialektische Schlußfolgerungen werden aus den einzelnen Sätzen der Kirchenlehre über das fragliche Dogma abgeleitet.

Angeregt war die Schrift durch den Gegensatz wider den Monophysitismus, wenn auch der Irrtum des Nestorius dabei nicht unberücksichtigt bleiben konnte. Das ganze Werk scheidet sich, abgesehen von der ziemlich umfangreichen Einleitung, in die philosophische Erörterung über die Bedeutung der Begriffe Natur (erstes Kapitel) und Person (zweites und drittes Kapitel); dann folgt die Widerlegung des Nestorius (viertes Kapitel), ebenso wie die des Eutyches (fünftes und sechstes Kapitel), während in der weiteren Folge die katholische Kirchenlehre über die Persönlichkeit Christi dargelegt wird (siebentes Kapitel). Damit wäre der Plan des Werkes abgeschlossen gewesen, allein gleichsam einen Nachtrag hinzufügend, wendet er sich noch einmal gegen die von einem Teil der Monophysiten vertretene Ansicht, daß der menschliche Leib des Herrn nicht aus der Jungfrau Maria sei, sondern anderswoher gebildet worden wäre[1]) (achtes Kapitel). Der Inhalt stellt sich im einzelnen etwa wie folgt dar.

Einleitung. Die Einleitung macht uns mit der Veranlassung zur Abfassung des ganzen Werkes bekannt. In einer Versammlung (conventus), welcher auch der Verfasser beigewohnt hatte, war ein bischöfliches Schreiben (episcopus scriptor epistolae) verlesen worden, welches den Gegensatz der katholischen Lehre gegen den Irrtum der Eutychianer dahin erläuterte, daß die letzteren behaupten, Christus sei wohl aus, aber nicht in zwei Naturen, während der Kirchen-

[1]) Alias fuisse sequestratum praeparatumque. Cap. VIII.

glaube besage, Christus sei nicht nur aus, sondern auch in zwei Naturen. In der stürmischen Verhandlung habe es zu keiner fruchtbringenden Erörterung kommen können, doch er habe dann für sich allein länger über diesen Punkt nachgedacht und, nach einigen Ausfällen über die Unwissenheit der meisten an jener Versammlung Beteiligten, legt er diese Abhandlung als Resultat seiner Erwägungen dem Adressaten zur Prüfung vor. Den Entwicklungsgang des Werkes deutet er kurz an: es gelte die Irrtümer des Nestorius und Eutyches zu widerlegen und dann die Kirchenlehre über die Persönlichkeit Christi festzustellen. Zuerst aber müßten die Begriffe Natur und Person genau bestimmt werden.

Erstes Kapitel. In dreifachem Sinne pflegen sich die Menschen des Wortes Natur zu bedienen. In der umfassendsten Bedeutung verstehe man darunter die Gesamtheit aller Dinge, die überhaupt dem Wissen des Menschen unterliegen, Substanzen ebensogut wie Accidentien. Wir würden glauben, daß schon in jenen Tagen im Volksmunde die Deutung gebräuchlich war, welche man heute noch ähnlich etwa mit den allumfassenden Worten zu verbinden pflegt: „die ganze Natur".[1]) Das Wort Natur beschränkt der Verfasser aber nicht auf jene Dinge, welche mit den Sinnen wahrgenommen werden können, sondern er dehnt es weiter aus auf Gott und die Materie, jedenfalls die erste Materie im aristotelischen Sinne, die allerdings nicht durch unmittelbare Kenntnis wahrgenommen, wohl aber von dem urteilenden Verstande gefunden werden.[2]) Oder man denkt bei dem Worte Natur nur an die Substanz, so daß alle Accidentien ausgeschlossen bleiben, und dann wäre Natur das, was

[1]) Natura est earum rerum quae quum sint quoquo modo intellectu capi possunt. In hac igitur definitione et accidentia et substantiae definiuntur.

[2]) So auf die erste Materie Rücksicht nehmend: „privatione" durch Negation der die Materie bestimmenden Form.

wirken und erleiden kann.[1]) Aristoteles bediene sich dieses Wortes nur, um die körperlichen Substanzen zu bezeichnen, so aber müßte man Natur nennen das Prinzip der Bewegung und Entwicklung, welches den Körpern wesentlich und nicht etwa nur zufällig innewohnt.[2]) Endlich ist Natur auch die eine jede Sache bildende spezifische Differenz.[3]) Eine ähnliche Deutung schwebt wohl heute noch dem Geiste vor, wenn man einen einzelnen Gegenstand schildert und dann seine wesentlichen, bestimmenden Eigenschaften in den Worten zusammenfaßt: das ist seine Natur. In dieser letzten Bedeutung will der Verfasser unserer Schrift im weiteren Verlaufe derselben das Wort Natur aufgefaßt wissen.

Zweites Kapitel. Natur und Person sind nicht identische Begriffe, und zwar hat der Begriff Natur einen viel weiteren Umfang, als der Begriff Person. Hier nun geht der Verfasser wieder zurück auf die erste Deutung des Wortes Natur: alles, was als existierend erkannt werden kann, also Substanzen wie Accidentien. Letztere bezeichne man nie als Person, sondern nur die ersteren. In aufsteigender Linie von den niederen zu den höheren Wesen und zugleich synthetisch von dem Allgemeinen, den Wesen, zum Besonderen, den Vernunftwesen fortschreitend, unterscheidet er die Substanzen in körperliche und unkörperliche. Ohne zunächst auf die unkörperlichen Wesen weiter Rücksicht zu nehmen, obwohl der Vernunftbesitz, welcher ein wesentliches Merkmal der Persönlichkeit ist, gerade auf die unkörperlichen Wesen am meisten hinweisen mußte, zergliedert er in seinem dialektischen Formalismus weiter die körperlichen Wesen in belebte und in unbelebte, wie die Mineralwelt. Die belebten sind teils mit

[1]) Natura est vel quod facere, vel quod pati potest.

[2]) Natura est motus principium per se, non per accidens.

[3]) Natura est unamquamque rem informans (die bestimmende Form eindrückend) specifica differentia.

Sinnenwahrnehmung ausgerüstet, teils derselben entbehrend, wie die Pflanzen. Die belebten, mit Sinnenwahrnehmung ausgerüsteten Wesen sind wiederum entweder vernünftig oder unvernünftig. Hier nun fügt er den Menschen, welche allein unter den Geschöpfen der Erde als Personen bezeichnet werden können, Gott und die Engel hinzu, als vernunftbegabte Wesen, indem er auf diese Weise von der strengen Ordnung der vorangeschickten Einteilung abweicht und die unkörperlichen Wesen, welche er oben nur vorübergehend genannt hatte, wieder neben die körperlichen Wesen stellt. Personen sind also Gott, der einzig unabhängig und unveränderlich, und dann noch Engel und Menschen, als abhängige und wandelbare Wesen. Man unterscheidet nun einen Einzelbegriff und einen Gattungsbegriff, die aristotelische erste und zweite Wesenheit, die dem Verfasser vorgeschwebt haben mögen, ohne daß sie ausdrücklich genannt werden. Es sei aber klar, daß nur das Einzelwesen als Person bezeichnet werden könne.

Drittes Kapitel. Aus dieser Entwicklung ergiebt sich die bekannte Definition des Begriffes Person, welche durch die Theologie der folgenden Jahrhunderte festgehalten wurde: Person ist die nicht mitteilbare Wesenheit einer vernünftigen Natur.[1] Zwei Merkmale sind es, welche als wesentlich einer Person zukommen: vernünftig und als Einzelwesen für sich bestehend und diese beiden notwendigen Bedingungen sind vom Verfasser im vorhergehenden Kapitel ausgeführt worden. Bei der Wichtigkeit, den Begriff Person recht klar aufzufassen, um dann die irrigen Ansichten beurteilen zu können, welche an der Kirchenlehre von der Person Christi gerüttelt, rechtfertigt es sich, wenn er eingehend sich mit der Etymologie des Wortes Person befaßt, obwohl nicht geleugnet werden soll, daß es dem Verfasser auch darum zu thun war, seine Sprachkenntnisse und besonders seine Durch-

[1] Persona est naturae rationalis individua substantia.

bildung im Griechischen zu bekunden, indem er eingehend das Verhältnis des lateinischen Wortes persona zu dem griechischen ὑπόστασις erörtert. Das Wort Person sei von der Gewohnheit der Bühne abzuleiten, auf der die einzelnen Darsteller Larven trügen, um diejenigen anzudeuten, welche von ihnen dargestellt werden sollten. Durch diese Larven nun klinge die Stimme hindurch (per-sonare). Im Griechischen entspreche dann allerdings das Wort πρόςωπον, dessen Entstehung damit zusammenhänge, daß die Schauspieler die entsprechenden Masken vor dem Gesichte trügen (πρὸς τοὺς ὦπας). Genauer aber bezeichne das griechische Wort ὑπόστασις den oben entwickelten Begriff der Person.[1]) Weiter

---

[1]) Diese Erklärung des Verfassers ist davon abhängig, daß die drei Personen in Gott von der Theologie jener Tage feststehend als Hypostasen bezeichnet zu werden pflegten, im Gegensatz zum früheren Schwanken. Noch das Konzil von Nicäa betrachtet nicht Hypostase und Person, sondern Hypostase und Wesenheit als gleichbedeutend: τοὺς δὲ λέγοντας . . . ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας, τούτους ἀναθεματίζει ἡ . . . ἐκκλησία (Expositio fidei), und St. Athanasius teilt uns im Anschluß daran den Sprachgebrauch seiner Zeit mit: ἡ δὲ ὑπόστασις οὐσία ἐστιν (Epist. de decretis Nic. Syn. §. 27). Aber um jeder sabellianischen Mißdeutung entgegenzutreten, glaubten viele, der Ausdruck τρία πρόςωπα klinge zu schwach für die Personen in Gott und darum wählten sie das Wort Hypostase. Weil aber die richtige Auffassung der Kirchenlehre sich mit demselben verband, bekämpfte Athanasius in der Folgezeit nicht diese Fassung des Dogma, wie wir seiner Schrift entnehmen: tomus ad Antiochenos. Mit der Zeit bürgerte sich das Wort Hypostase immer mehr ein und die Synode von Chalcedon faßte πρόςωπον und ὑπόστασις als gleichbedeutend auf: σοζωμένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόςωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης. Die genaue Übertragung des griechischen ὑπόστασις würde für die lateinische Sprache substantia ergeben und in der That hat unser Verfasser diese beiden Ausdrücke als gleichbedeutend nebeneinander gestellt, während nach dem Sinne, welchen man später mit den einzelnen Worten als feststehend verband, das griechische οὐσία und das lateinische substantia einander näherstehen. St. Augustinus erläutert deutlich den Sprachgebrauch seiner Zeit, wenn wir bei

betont nun der Verfasser, wie man überhaupt für die Kenntnis dieser Begriffe besser auf die griechische Sprache zurückgehe, da auf dem Gebiete der bestimmenden Begriffsentwicklung nur die Griechen selbständig geschaffen hätten, die Lateiner dagegen mehr durch Übersetzungen aus dem Griechischen

ihm lesen (de trin. lib. VII. cap. 4.): Itaque loquendi causa de ineffabilibus, ut fari aliquomodo possemus, dictum est a nostris Graecis una essentia (οὐσία) tres substantiae (ὑποστάσεις) a Latinis autem una essentia vel substantia, tres personae, quia non aliter in sermone nostro h. e. latino essentia quam substantia solet intelligi. Cf. Nottebaum. De personae vel hypostasis apud patres theologosque ratione et usu. Susati 1853. Der Verfasser der schon besprochenen trinitarischen Abhandlungen kannte ohne Zweifel zum mindesten die Schrift Augustins de trinitate. Sollte der Verfasser des vorliegenden christologischen Werkes mit jenem identisch sein, dann wäre möglicherweise seine Behauptung, die er bald anknüpft, daß die lateinische Sprache nicht biegsam genug sei, um für alle griechischen Worte einen genau entsprechenden Ausdruck zu bieten, durch diese Sätze des heiligen Augustinus angeregt. Natürlich bleibt unsere Vermutung immer nur eine ganz unbestimmte Möglichkeit, der wir durchaus keine Beweiskraft zuschreiben, um so weniger, weil der Verfasser der Schrift gegen Eutyches und Nestorius dann wieder von Augustinus abweicht, wenn er weiterhin Hypostase und Substanz als Begriffe, welche sich gegenseitig entsprechen, nebeneinanderstellt. In den Tagen unserer Schrift verband man bereits allgemein den Begriff des lateinischen Wortes persona mit dem griechischen ὑπόστασις, während noch Cyrill von Alexandrien ὑπόστασις und οὐσία als gleichbedeutend betrachtete. Aber je fester die Auffassung des Begriffes Hypostase in jener Zeit bereits stand, der wir unser christologisches Werk verdanken, um so weniger konnte die Worterläuterung ὑπόστασις vel substantia zu Mißverständnissen Veranlassung geben und darum entschuldigt werden. Der Verfasser wollte seinen Stammesgenossen nur das griechische Wort seiner Ableitung nach verdeutlichen, dachte aber nicht im entferntesten daran, auch nur am kirchlichen Ausdruck für die Dreifaltigkeitslehre irgend etwas zu ändern; denn er fügt selbst hinzu, daß die kirchliche Gewohnheit allerdings nicht mehr gestatte, von drei Substanzen in Gott zu sprechen. (Nisi enim tres in Deo substantias ecclesiasticus loquendi usus excluderet.) Es kann also nicht einmal von einem Mißverständnis der Kirchenlehre hier die Rede sein, noch weniger aber von einer absichtlichen Abweichung.

mit der Philosophie bekannt geworden seien. Um den Begriff Hypostase noch klarer zu entwickeln, stellt er auch die Bedeutung von οὐσία als essentia und οὐσίωσις als subsistentia fest, Worte, deren man sich in Rücksicht auf die universellen Ideen, auf Gattung und Art bedienen könne, während ὑπόστασις und persona auf die Einzelwesen hindeuten, da nur in diesen das Wesen als Träger der Accidentien subsistiere. Mit dieser Entwicklung beabsichtigt der Verfasser, das Individuelle im Begriff der Hypostase hervorzuheben. Schon im vorhergehenden Kapitel hatte er dies betont, von dem Begriffe Person sprechend. Während er aber dort mehr analytisch die einzelnen Substanzen nebeneinander stellt und jene sich aussucht, die man als Person bezeichnen könne, führt er hier die Bedeutung des Begriffes Hypostase synthetisch durch, wenn er vom allgemeinen (εἶναι, esse; οὐσιῶσθαι, subsistere) zu dem besonderen (ὑφίστασθαι, substare) fortschreitet. Nicht ohne Einfluß auf diese Darstellung dürfte wohl die aristotelische Lehre gewesen sein, welche der Materie die Potenz des Seins[1]) zuschreibt, während diese Potenzialität erst durch die bildende Form in die Aktualität treten muß,[2]) um eine Substanz zu werden, ein Einzelwesen zu konstituieren. Befremden könnte es aber, daß man das griechische Wort Hypostase nur auf vernunftbegabte, das der Ableitung nach entsprechende lateinische Substanz dagegen auch auf vernunftlose Wesen anwende. Als Grund giebt der Verfasser an, man habe in jenem Falle für die höheren Wesen auch ein besonderes, auszeichnendes Wort vorbehalten wollen. Er wendet nun die gewonnenen Begriffe auf die Menschen und dann auf Gott an. Dem Menschen komme 1) das Sein zu, weil er ist,[3]) 2) die Wesenheit als allge-

[1]) Subsistit enim, quod ipsum accidentibus, ut possit esse, non indiget.

[2]) Substat autem id, quod aliis accidentibus subjectum quoddam, ut esse valeat, sumministrat.

[3]) Essentia, quoniam est.

meiner Begriff, weil er nicht als Accidens in einem anderen Wesensträger ist;[1]) 3) der Mensch ist ein bestimmtes Einzelwesen, weil er selbst der Träger von Accidentien,[2]) und endlich ist er 4) Person als vernünftiges Einzelwesen.[3]) Gott ist 1) das Sein und zwar das absolute Ursein;[4]) er ist 2) die Wesenheit und 3) ein bestimmtes Wesen. Wenn der Verfasser nun von drei Hypostasen oder Substanzen spricht, so könnte man allerdings dem Wortlaute nach in der letzteren Bezeichnung den Tritheismus zu finden glauben, welcher dem Johannes Philoponus zum Vorwurfe gemacht wird, weil dieser, von der aristotelischen Dialektik beeinflußt, die Hypostasen in Gott zu weit auseinander gehalten hat; allein unser Verfasser weist ausdrücklich darauf hin, daß man am kirchlichen Sprachgebrauch festhalten müsse, und so erläutert er schließlich das Wort Substanz in Gott dahin, daß man bei dem einfachen Wesen Gottes nicht von Accidentien sprechen könne, denen die Substanz unterstehe (substare), sondern man müsse Gott nur als den Urgrund aller Dinge betrachten, dem diese ihr Sein verdanken. Wahrscheinlich um dadurch näher zu legen, daß wir bei Gott nicht in gewöhnlichem Sinne uns des Wortes Substanz bedienen können, hat er den ersten drei Gliedern der Entwicklung: Sein, Wesenheit und Substanz, bei Besprechung der menschlichen Natur noch ein viertes, die Persönlichkeit, als Vorzug der vernunftbegabten Natur hinzugefügt, obwohl neben der Erörterung des göttlichen Wesens nach Sein, Wesenheit und Substanz in dem Gliede dieser Reihe: Substanz, für den Menschen sowohl Substanz als auch Persönlichkeit enthalten ist. Es wäre für den Menschen jene Reihe so zu ordnen gewesen, daß ebenfalls nur drei Glieder sich aneinander-

---

[1]) Subsistentia, quoniam in nullo subjecto est.

[2]) Substantia, quoniam subest ceteris.

[3]) Persona, quoniam est rationabile individuum.

[4]) A quo omnium esse proficiscitur.

schließen: Sein, Wesenheit und Substanz, welche im vorliegenden Falle, da von Menschen gesprochen wird, nur eine vernunftbegabte oder Person sein kann. Allein um auf den wesentlichen Unterschied noch ausdrücklicher aufmerksam machen zu können, der obwaltet in der Bedeutung des Wortes Substanz für die teilbare, aus Wesenheit und Accidentien zusammengesetzte Natur der abhängigen Geschöpfe und in der Übertragung desselben auf die absolut einfache, nur wesenhafte Natur Gottes hat er oben Substanz und Persönlichkeit bei den Menschen auseinander gehalten, und so deckt sich seine Redewendung von drei Hypostasen oder Substanzen in Gott nicht völlig mit dem kirchlichen Sprachgebrauch, allein sein Schwanken in der Erklärung der Bedeutung von Substanz, die bei Gott etwas anderes besage, als bei den Menschen, ferner sein eigenes Zugeständnis, daß dieses Wort Substanz für Person in Gott nicht mehr gebräuchlich sei,[1]) beweisen, daß er von dem kirchlichen Ausdrucke für die Trinitätslehre durchaus nicht abweichen wollte.

Viertes Kapitel. Ehe er seine Erörterungen weiter fortsetzt und auf die entscheidende Frage nach dem Verhältnis von Person und Naturen in Christus eingeht, stellt er noch einmal die gewonnenen Definitionen von Natur und Person nebeneinander. Die theologische Erörterung beginnend bespricht er zuerst die von der Kirchenlehre abweichende Meinung des Nestorius. Nestorius habe geglaubt, jede besondere Natur in Christus müsse auch ihre besondere Persönlichkeit haben. Nur kurz berührend, daß diese Anschauung des Nestorius schon durch die entwickelten Definitionen widerlegt werde, schreitet er zur theologischen Besprechung der Frage fort. Wollen wir die Lücke ausfüllen, die vom Verfasser offen gelassen wurde, so werden wir sagen: nach seiner Anschauung beruhe die nestorianische Irrlehre auf der falschen

---

[1]) Nisi enim tres in Deo substantias ecclesiasticus loquendi usus excluderet.

Voraussetzung, keine vernünftige Wesenheit könne in die Aktualität, in die Wirklichkeit als Einzelwesen treten, keine vernünftige Natur könne existieren ohne eine entsprechende besondere subsistierende Persönlichkeit. Diese Voraussetzung des Nestorius sei aber durch die erläuternden Begriffe von Natur und Person widerlegt. Dies mögen die Gedanken des Verfassers sein, aber es sind dieselben nicht ausgeführt worden. Auch weiterhin wiegt noch das dialektische Element vor, so daß er zwar die Kirchenlehre als fest bestehend voraussetzt, aber die Schlußfolgerungen, welche er anknüpft, bewegen sich durchaus innerhalb der logischen Denkgesetze. Nach Nestorius sei jede Natur in Christus von einer besonderen Persönlichkeit getragen. So wären die beiden Naturen in Christus nur nebeneinander gestellt und nicht ein Christus, sondern vielmehr zwei, oder wie der Verfasser hinzufügt, gar kein Christus; denn mit einem bestimmten Namen könne man nur etwas Einheitliches bezeichnen; das aber sei hier nicht der Fall und der Name Christus werde zweideutig, da er bald auf die göttliche, bald auf die menschliche Natur angewendet erscheinen würde. Als eine zweite Folgerung der nestorianischen Irrlehre müßte alles Wunderbare der Menschwerdung Gottes verschwinden. Schon die Geburt Christi verliere alles Außerordentliche, obwohl hier das besondere Eingreifen der Macht Gottes immer in der Kirche anerkannt worden ist. Die menschliche Natur bestehe dann in Christus für sich, wie bei jedem anderen Menschen, weil jede innere Verbindung mit der Gottheit fehle. Gott habe dann freilich durch den Menschen Jesus Wunder gewirkt, aber für seine Wunderwerke bediene er sich sogar der leblosen Natur, und wenn man diese nicht als Personen bezeichnen könne, so doch die heiligen Männer, durch welche Gott Großes vollbracht habe, und diese müsse man ganz mit demselben Rechte als Christi bezeichnen, nicht bloß in übertragenem Sinne, sondern eben so gut wie den Erlöser. Kurz, sind die göttliche und die menschliche Natur in Christus nicht in der Einheit einer

Person verbunden, dann stehen sich dieselben noch ferner, als wenn man Mensch und Tier nebeneinander stelle, welche beide doch zu derselben höheren Gattung: „lebendes Wesen“ gehören.[1]) Als dritte Reihe der Folgerungen würden sich Gedanken ergeben, welche die christliche Religion völlig untergraben. Dann ist das Menschengeschlecht nicht erlöst worden; denn Gott habe nur jene Natur erlösen können, die er angenommen, und das könne man nach Nestorius nicht von der menschlichen Natur sagen. So seien aber auch die Aussprüche der Propheten eitel und das ganze Alte Testament werde umgestoßen, welches in Christus der Welt das Heil versprochen habe. Alle diese unhaltbaren Folgerungen, die sich aus der Irrlehre des Nestorius ergeben, deutet der Verfasser nur kurz an, weil seine Schrift hauptsächlich durch die monophysitischen Streitigkeiten veranlaßt war und gegen Eutyches gerichtet sein sollte.

In diesem und auch in den folgenden Kapiteln ist ein warmes religiöses Fühlen nicht zu verkennen. Die Lehren des Christentums stehen unserem Verfasser hoch und sein Streben geht dahin, den kirchlichen Glauben zu verteidigen gegen alle feindlichen Versuche, an demselben zu rütteln. Aber selbst in diesen Erörterungen weicht unsere Streitschrift von allen anderen Werken jener Zeit, welche dem gleichen Zwecke dienen sollten, bedeutend ab, indem keine biblische Autorität selbstredend und für den Glauben Zeugnis gebend eingeführt wird: es ist der urteilende Verstand, welcher seine Schlüsse aufbaut, entweder an die philosophisch entwickelten Begriffe Natur und Person anknüpfend, oder auch, wie freilich bei diesen Erörterungen nicht umgangen werden konnte, theologische Sätze mit hineinziehend in den Kreis seiner abwägenden Verstandesthätigkeit. Schwerlich aber wird man aus jenen Tagen eine andere Streitschrift über kirchliche

---

[1]) Homines quippe ac boves una animalis communitate junguntur.

Lehrsätze finden, in welcher nicht das Wort der heiligen Schrift die erste Stelle einnimmt und den Hauptstoff bietet für die Entwicklung der Glaubenslehre.

Fünftes Kapitel. Bestimmend für die Abfassung seiner Schrift war dem Verfasser der Zwiespalt gewesen, der seit den Tagen des Eutyches die Kirche beunruhigte. Allein um nach allen Seiten die Kirchenlehre gegen jede irrige Meinung abzugrenzen und wohl auch, weil in dem Schreiben, welches zu dem vorliegenden Werke die Veranlassung gegeben haben dürfte, die kirchliche Wahrheit ausdrücklich als der mittlere Weg zwischen den beiden entgegengesetzten Häresien bezeichnet worden war, konnte die nestorianische Irrlehre nicht übergangen werden. Originell ist der Gedanke, beide entgegengesetzte Irrlehren unter einem gemeinsamen Gesichtspunkte zu vereinigen, ein Gedanke, der wieder, wie alles andere, auf den Dialektiker als Verfasser hinweist: Eutyches wie Nestorius sind beide deswegen von der Wahrheit abgewichen, weil sie glaubten, die Naturen könnten nicht zweifach sein, ohne daß auch die Personen zweifach sind. Eutyches habe nun mit der gegebenen Einheit der Person auch die Einheit der Natur als Folgerung verknüpft, während Nestorius von der Zweiheit der Naturen auf die Zweiheit der Personen schließen zu müssen glaubte. Nun habe allerdings der erstere nicht leugnen können, daß die göttliche Natur von der menschlichen verschieden sei, allein über diese Schwierigkeit suchte er sich hinwegzuhelfen, indem er zwei Naturen vor der Vereinigung, aber nur eine nach derselben anerkenne. Den Zeitpunkt dieser Vereinigung nach der Auffassung des Eutyches wissen wir nicht bestimmt anzugeben; aber unser Verfasser setzt als zwei Möglichkeiten fest: den Anfangs- und den Endpunkt der irdischen Laufbahn des Erlösers. Wir lesen deshalb bei ihm, daß diese Vereinigung nach der monophysitischen Irrlehre entweder zur Zeit der Generation oder zur Zeit der Auferstehung erfolgt sein könne. Im ersteren Falle sind nach unserem Verfasser wieder zwei Möglichkeiten

zu erörtern: der Leib des Herrn war entweder der Jungfrau Maria entnommen, oder nicht; dann also wäre er durch eine besondere Schöpfung gebildet worden und nur durch die Jungfrau Maria hindurchgegangen, um sich mit der Gottheit zu verbinden. Eben dieselben Fälle könnte man unterscheiden, wenn man annehmen wollte, nach Eutyches sei die Vereinigung beider Naturen erst zur Zeit der Auferstehung erfolgt. Auffallend ist es, daß der Verfasser, welcher die monophysitische Irrlehre zu widerlegen unternommen hat, noch im unklaren geblieben ist, welchen Zeitpunkt Eutyches selbst für die Vereinigung beider Naturen in Christus angenommen habe. Sollte aber die Entwicklung des Monophysitismus zu dieser Scheidung Veranlassung gegeben haben und dieselbe nicht bloß dem eigenen Sinnen des Verfassers entsprungen sein, dann deutet diese Darstellung auf eine spätere Zeit des Streites über die Person Christi hin. Erst im Verlaufe der gegenseitigen Erörterungen scheint die hier vermerkte Anschauung, daß der Leib Christi einer besonderen Schöpfung sein Dasein verdanke, wenigstens in weiteren Kreisen bei den Gegnern der Kirchenlehre zur Geltung gekommen zu sein. Die Katholiken führten als theologischen Beweisgrund für die Kirchenlehre an: Christus könne nur jene Natur erlöst haben, die er angenommen. Um die Kraft des Beweisgrundes zu erschüttern, stellte ein Teil der Monophysiten die Behauptung auf: der Leib Christi müsse gleichwohl einer besonderen neuen Schöpfung sein Dasein verdanken, weil er sonst mit der gefallenen menschlichen Natur auch der Begierlichkeit und der Sünde unterworfen sein würde. Wenn unsere Schrift gegen Eutyches und Nestorius nun weniger auf das innere Wesen der Frage eingeht, sondern mehr sich auf die Außenseite derselben beschränkt, um nicht den Weg der dialektischen Behandlung zu verlassen, so wird gewiß die ganze Entwicklung nicht dadurch klarer, daß er die Scheidung: der Leib Christi sei entweder der Jungfrau Maria entnommen oder durch besondere Schöpfung von Gott gebildet worden, über-

trägt auf die Ansicht, daß erst zur Zeit der Auferstehung Christi die Vereinigung der beiden Naturen erfolgt sei. Aber wir sehen eben auch hier wieder trotz aller religiösen Wärme, die sich in manchen Sätzen bekundet, die Vorliebe des Verfassers für dialektische Zergliederungen. Überdies vergißt er über der Erörterung, woher der Leib Christi entnommen sei, ganz das menschliche Seelenleben zu berücksichtigen, obwohl die Frage nach demselben später entschieden in den Vordergrund getreten ist, nachdem alle Versuche, den abweichenden Anschauungen besonders über die leibliche Seite der menschlichen Natur in die Kirchenlehre Eingang zu verschaffen, mißglückt waren. In der vorliegenden Schrift werden nur diese Versuche berücksichtigt, und wenn wir keine weiteren Anhaltspunkte in ihr finden würden, so müßten wir schon deshalb dieselbe in die erste Hälfte des Monophysitenstreites versetzen, angenommen, daß die Unterscheidung der Perioden eine richtige ist: nachdem erst der Monophysitismus ein System zu bilden versuchte, wurde in der ersten Periode die leibliche Seite der menschlichen Natur eingehender erörtert, in der zweiten Periode des Monotheletismus aber trat die Besprechung des seelischen Lebens Christi in den Vordergrund.

Die einzelnen Punkte, die sich aus der Scheidung nach der verschiedenen möglichen Auffassung des Eutyches für unseren Verfasser ergeben, werden nicht durchgängig mit der gleichen Ausführlichkeit erörtert. Ob die Vereinigung im Augenblicke der Geburt, — diese Auffassung dürfte dem Worte Generation entsprechen, da noch weiter zurückzugehen wohl der Umstand verhinderte, daß dann kein Raum mehr für die menschliche Natur vor der Vereinigung übrig bliebe; und ebenso, weil die Bedeutung der Konzeption für das individuelle Leben des Menschen in jenen Tagen noch zweifelhaft war; — oder ob die Vereinigung beider Naturen erst im Momente der Auferstehung erfolgt sei (ein geschulter Theologe würde noch infolge der Kenntnis des Gnosticismus

an eine Vereinigung bei der Taufe durch Johannes gedacht haben), diese Frage tritt jetzt zurück und der Verfasser geht nur auf die anderen Möglichkeiten näher ein, ob der Leib des Herrn der seligsten Jungfrau entnommen oder durch einen besonderen Schöpfungsakt gebildet worden sei.

Zuerst nun bespricht er die letztere Möglichkeit. Auch hier noch führt er seine Scheidung der verschiedenen Anschauungen, welche obwalten könnten, fort, indem er erklärt: ohne die Jungfrau Maria sei entweder wenigstens die Natur des gefallenen Menschen angenommen worden oder nicht. Während er bisher die leibliche Seite vorwiegend berücksichtigte (caro humana), spricht er jetzt allerdings von der vollen menschlichen Natur.[1]) Hätte aber Christus zwar die menschliche Natur, allein ohne die Jungfrau Maria angenommen, dann betrügen die Weissagungen des Alten Testamentes, welche auf seine Abstammung von Abraham und David hinweisen. Hätte Christus dagegen überhaupt nicht die Natur des gefallenen Menschen angenommen, so wäre sein Leib entweder nur ein Scheinleib gewesen, und das hieße Gott der Lüge und des Betruges zeihen, oder es wäre doch nicht unser menschlicher Leib zu nennen. Wozu dann das Trauerspiel seines Leidens? Es wäre dies unnütz gewesen, denn Gott könne doch nur jene Natur erlöst haben, die er angenommen hatte. Ein Gedanke, den er oben schon mit Vorliebe eingeführt, kehrt auch hier wieder, natürlich entsprechend verändert. Nestorius und Eutyches haben für ihre Irrlehren den gleichen Ausgangspunkt, das Mißverständnis der Begriffe Natur und Person, und ebenso den gleichen Endpunkt, wie er hier ausführt, da man gegen beide geltend machen könne, das Werk der Erlösung verliere nach ihrer Anschauung seine Bedeutung, da Christus die menschliche Natur, welche er nicht voll angenommen, auch nicht erlöst

[1]) Dicat, quo homine indutus advenerit, utrumne eo, qui deciderat praevaricatione peccati an alio?

haben könne. Daß aber Christus einen im Himmel gebildeten Leib besaß, dafür berufen sich die Eutychianer auf jene bekannte Schriftstelle: Niemand ist zum Himmel aufgestiegen, außer jenem, der vom Himmel herabgekommen ist, der Menschensohn, welcher im Himmel ist.[1]) Diese Worte des Herrn haben in den Streitigkeiten des fünften Jahrhunderts eine bedeutende Rolle gespielt, aber trotz dessen führt unser Verfasser dieselben nicht als Worte der heiligen Schrift an, ja er berührt in keiner Weise ihren Ursprung, sondern er begnügt sich, diesen Satz, den er nur soweit hervorhebt, als es ohne Rücksichtnahme auf die Quelle möglich war, als ein Schlagwort der Monophysiten zu bezeichnen.[2])

Sechstes Kapitel. Hätte der Erlöser aber als Mensch seinen Leib der Jungfrau Maria entnommen, so wären drei Fälle denkbar. Entweder ist die Gottheit in die Menschheit, oder die Menschheit in die Gottheit verwandelt worden, oder beide Naturen sind so miteinander vermengt, daß keine ihr Wesen behauptet und darum ein neues drittes entstanden sei. Er widerlegt nun die Einzelfälle des aufgestellten Dilemma. Undenkbar ist, daß sich die Gottheit in die Menschheit verwandelt habe; denn so wäre die abhängige, die veränderliche und leidensfähige Natur geblieben in der Menschheit, die unabhängige, unveränderliche und leidensunfähige Gottheit verändert worden. Oder die Menschheit habe sich in die Gottheit verwandelt? Wie aber konnte das geschehen, wenn die Gottheit bei der Generation Christi eine menschliche Seele und einen menschlichen Leib angenommen hat? Überhaupt könnten nicht alle Dinge untereinander verwandelt werden. Von vornherein werden körperliche nicht mit unkörperlichen und ebensowenig unkörperliche mit körperlichen

[1]) Joan. 3, 13.

[2]) Traxisse autem hanc sententiam videtur . . . quoniam cum eo in coelum creditur ascendisse. Quod exemplum continet tale: non ascendit in coelum, nisi qui de coelo descendit.

oder unkörperliche gegenseitig ihr Wesen umtauschen. Selbst unter den körperlichen Dingen sei es nur bei jenen möglich, welche den gleichen Stoff als Substrat besitzen. So stehen hierfür Metall und Pflanze einander zu fern, während dagegen bei Wasser und Wein dies wohl möglich sei; denn es komme darauf an, daß sie ineinander übergehen oder gegenseitig Einwirkung ausüben und erleiden können.[1]) Für den dialektisch operierenden Verstand, für einen Philosophen, der an der strengen Scheidung des Aristoteles zwischen der Potentialität des Stoffes und der Aktualität der Form festhält, ist damit der Begriff „verwandeln" erläutert und zwar genügend erläutert, wenn er das Ganze auf einen chemischen Prozeß zu beschränken scheint; soweit diese Wissenschaft in jenen Tagen reichte, da heute selbst hierin seine Behauptungen noch eingeschränkt werden müßten; allein ein Theologe würde doch wohl einen höheren Gesichtspunkt sich gewählt haben zur Beurteilung der Verbindung beider Naturen in Christus und der Bedeutung, welche in diesem Falle dem Begriffe „verwandeln" beigelegt werden könnte. Kurz — ein warmes kirchliches Gefühl ist in unserer Schrift nicht zu verkennen, aber es fehlt an einzelnen Stellen die tiefere theologische Auffassung. Der Aristoteliker bekundet sich weiter in dem Satze, daß jeder Körper, der in seinem Entstehen und Vergehen (in generatione et corruptione) subsistiert, einen allen Dingen gemeinsamen Stoff zu haben scheine, aber in der Reihe dieser Dinge beschränkt er die Möglichkeit der Verwandlung wieder auf jene, welche gegenseitig eine Einwirkung ausüben können. Fehlt aber sogar noch der gemeinsame Urstoff als Substrat, dann werde noch viel weniger von einer Verwandlung die Rede sein. Unkörperliche Wesen könnten deshalb nicht in den Kreis dieser Verwandlungen hineingezogen werden, weder unter sich, noch im Verhältnis zu körperlichen Wesen. Darum sei auch nicht

[1]) Nisi et a se facere et pati possint.

denkbar, daß die menschliche Seele in Gott verwandelt werde, weil beide unkörperlich sind, und ebensowenig werde der Leib des Menschen in der Gottheit aufgehen. Aus dem gleichen Grunde ergebe sich die Unmöglichkeit des dritten Gliedes im Dilemma. Es fehle der unkörperlichen Gottheit und der menschlichen Seele die Materie als Substrat und darum sei es nicht denkbar, daß sie untereinander oder mit dem Leibe des Menschen sich verschmelzen. Die Eutychianer sagen nun, daß Christus wohl aus, aber nicht in zwei Naturen bestehe, indem sie dieses Eine im Auge behalten, es könne, wenn auch keine von den beiden Naturen bestehen bleibe, ein drittes gebildet werden, wie Wasser und Honig, miteinander vermengt, einen neuen Stoff ergeben. Eine solche Verbindung der göttlichen und der menschlichen Natur ist aber, wie ausgeführt wurde, nicht möglich. Die katholische Lehre dagegen sage richtig: Christus sei aus zwei und in zwei Naturen.

Diese ganze Widerlegung des Monophysitismus bewegt sich in den Grenzen einer ziemlich mechanischen Auffassungsweise. Von theologischer Spekulation ist in der Ausführung nicht viel die Rede, sondern wir erblicken in der Schrift mehr einen dialektischen Versuch, mit Hilfe der logischen Schlußformeln die katholische Kirchenlehre zu verteidigen und die abweichenden Irrlehren zu widerlegen. Der Verfasser unserer Schrift hatte nun jedenfalls in der Entwicklung des monophysitischen Lehrbegriffes Anknüpfungspunkte gefunden für seine Unterscheidung von zwei möglichen Fällen, daß der Leib des Herrn entweder der seligsten Jungfrau Maria entnommen oder durch besonderen Schöpfungsakt Gottes gebildet worden sei. Eine solche Ausführung deutet eher auf die spätere Entwicklung des Menophysitismus hin. Wenigstens in dem Briefe Leo des Großen an Flavian, dessen fünftes Kapitel die Wahrheit des menschlichen Leibes in Christus gegen Eutyches nachweist, ist noch nicht davon die Rede, daß dieser Irrlehrer eine besondere Schöpfung des

Leibes Christi entscheidend betont habe. Jedenfalls wäre eine solche Anschauung nicht als der Ausgangspunkt der Irrlehre anzusehen, sondern eine Folgerung derselben, zu der die Monophysiten sich möglicherweise gedrängt sahen, um ihre Eigenansicht zu retten. Ein Theologe dürfte nun doch wohl tiefer auf den Kernpunkt der ganzen Sache, auf das erste Abweichen von der kirchlichen Lehre eingegangen sein. Wenn zudem unser Verfasser an eine erst im Verlaufe des ganzen Streites um die Person Christi später hervorgetretene Ansicht anknüpft und seine Widerlegung hauptsächlich darauf fußt, daß die monophysitische Irrlehre im Widerspruch sei mit der philosophischen Auffassung des Verhältnisses von Materie und Form im einzelnen Wesen zu einander als der Grundlage für eine mögliche Verwandlung, so sehen wir auch hier, wie in der ganzen Schrift, die theologische Auffassung vor dem philosophischen Denken zurücktreten.

Siebentes Kapitel. Der katholischen Kirchenlehre zufolge sei Christus nun aus zwei Naturen, aber auch in zwei Naturen nach der Vereinigung, also nicht wie Wasser und Honig, welche vermischt ein drittes bilden, sondern etwa wie das Gold und die Edelsteine an einer Krone, welche beide bleiben und nicht ihr Wesen verändern. Den Satz, Christus sei aus zwei Naturen, haben die Eutychianer mit den Katholiken gemeinsam, und darum sei derselbe, für sich allein hingestellt, zweideutig und man müsse mit den Katholiken hinzufügen, Christus sei auch in zwei Naturen. Der katholische Glaube lehre also: derselbe Christus sei vollkommener Gott und vollkommener Mensch, Einer, Gott und Sohn Gottes. So ergebe sich von selbst, daß die Katholiken nicht daran denken, eine vierte Gottheit hinzuzufügen, wenn sie mit der göttlichen auch die menschliche Natur in Christus anerkennen, es sei eben nur eine Person, welche die zukommende Zahl in der Dreieinigkeit ausfülle. In der weiteren Entwicklung finden wir jene Gedanken, die sich aus der communicatio idiomatum in Christus ergeben. Die Menschheit

habe gelitten, aber doch sage man mit vollem Recht: Gott hat gelitten, weil Gott diese menschliche Natur angenommen hat. Ebenso wird der Mensch Christus Gottes Sohn genannt, nicht weil die menschliche Natur in der göttlichen aufgegangen, sondern mit derselben in einer Person verbunden sei. Ein und derselbe ist vollkommener Gott und vollkommener Mensch: Gott, weil aus dem Wesen des Vaters gezeugt, Mensch, weil aus der Jungfrau Maria geboren: derselbe: Gott und Mensch. Einzelne Sätze dieser Ausführung erinnern so auffallend an das athanasianische Glaubensbekenntnis, daß eine Abhängigkeit von demselben nicht zu verkennen ist. Und dasselbe Athanasianum dürfte schon, wie an betreffender Stelle bemerkt worden ist, in den trinitarischen Abhandlungen für die Darstellung der Kirchenlehre maßgebend gewesen sein.

Diese Kirchenlehre halte die gesunde Mitte inne, wie jede Tugend den vernünftigen Mittelweg einschlage. Im Ganzen seien vier Möglichkeiten gegeben, wie sich das Verhältnis von zwei Naturen zur Persönlichkeit in Christus gestalten könne. Es läuft diese Zusammenstellung auf ein mathematisches Kombinationsexempel hinaus; wo aber zwei und zwei in gegenseitigem Verhältnis dargestellt werden, ergeben sich vier Kombinationen. Entweder seien zwei Naturen und zwei Personen in Christus, wie Nestorius behauptet, oder eine Natur und eine Person nach der Ansicht des Eutyches; oder zwei Naturen und eine Person, wie die Kirche lehrt; und endlich ergiebt sich als vierte Kombination: eine Natur und zwei Personen; darüber sei aber nicht erst notwendig zu sprechen, weil noch niemand eine solche Behauptung aufgestellt habe. Die Irrlehren des Eutyches und Nestorius seien widerlegt, und so bleibe nur noch die Kirchenlehre übrig. Da aber die Schrift durch den Gegensatz der Monophysiten angeregt worden war, so deutet er noch einmal auf die Entwicklung seines Beweises wider diese hin. Eutyches erkläre: In Christus seien zwei Naturen vor, und

eine nach der Vereinigung. Abweichend von der Zergliederung in den vorangegangenen Kapiteln, wenn auch im Wesentlichen übereinstimmend, so daß die Beweiskraft seiner Gründe wohl bestehen bleibt, scheidet er hier die monophysitische Irrlehre nur nach zwei Möglichkeiten: Christus habe den menschlichen Leib nicht der Jungfrau Maria entnommen, und dann sei die Vereinigung der Naturen schon bei der Generation erfolgt, oder der menschliche Leib Christi sei der Jungfrau Maria entnommen, und in diesem Falle werde die Auferstehung als der Zeitpunkt der Vereinigung angesehen. Die Frage, wie beide Naturen sich vereinigen konnten, wirft er nur in kurzen Worten auf, ohne sie, da andere Gedanken inzwischen seinen Geist beschäftigten, zu beantworten.

Achtes Kapitel. Die Katholiken machten den Eutychianern gegenüber den Beweisgrund geltend: Christus habe nur die Natur erlösen können, welche er angenommen. Wenn er also die volle menschliche Natur nicht besitze, so habe auch die Menschheit keinen Anteil an den Verdiensten der Erlösung. Diesen Beweisgrund suchten nun einzelne Parteien der Monophysiten dadurch zu entkräften, daß sie erklärten: seit dem Falle Adams wohne der menschlichen Natur die Sünde und die böse Begierlichkeit inne. Wenn nun Christus die gleiche menschliche Natur mit uns durch die Abstammung von den ersten Menschen besitzen würde, so wäre er auch der Sünde, oder wenigstens der bösen Begierlichkeit (voluntas peccandi) unterworfen. Also um dieser Annahme zu entgehen, müsse man den Leib Christi nicht aus der menschlichen Abstammung herleiten, sondern die besondere Schöpfung desselben behaupten. Im Verlaufe der Streitigkeiten trat dieser Punkt als scheidendes Moment unter den Monophysiten selbst, besonders zu Alexandria in den Vordergrund. In verschiedener Weise und mit großer Erregung wurde unter ihnen die Frage erörtert, ob der Leib Christi verweslich oder unverweslich, ob er geschaffen oder ungeschaffen, ob das Wissen Christi während seines Erdenwandels beschränkt oder

unbeschränkt gewesen sei. Der Verfasser unser christologischen Schrift nun knüpft nur an die Behauptung der einen monophysitischen Partei an, welche wegen der Verderbtheit der menschlichen Natur durch die Sünde es für unmöglich erklärte, daß Christus unsere menschliche Natur angenommen habe. Die Begründung dieser Ansicht durch ihre Vertreter finden wir bei unserem Verfasser eingehend dargestellt. Wenn behauptet würde, so erklärte jene monophysitische Partei, Christus habe unsere volle menschliche Natur angenommen, weil er dieselbe erlösen sollte, so wären wieder Zweifel möglich, ob er die menschliche Natur angenommen, wie sie vor der Sünde gewesen, oder wie sie erst durch die Sünde geworden sei. Im ersteren Falle hätte er die sündenlose menschliche Natur angenommen, welche der Erlösung nicht bedurfte. Die durch die Sünde verderbte menschliche Natur könne aber nicht auf Christus übergegangen sein aus den schon oben angeführten Gründen, weil der Erlöser dann nicht von Irrtum und Leidenschaft frei gewesen wäre. Gegen diese Einwendungen bemerkt aber unser Verfasser: Drei Zustände seien denkbar für den Menschen. Ein mittlerer sei der Zustand Adams vor dem Falle, ein Zustand, in welchem er sündigen, aber auch im Guten befestigt werden konnte. Von diesem mittleren Zustande aus finde man nach obenhin einen höheren, edleren, in welchen er zum Lohne versetzt worden wäre, wenn er dem Willen Gottes treu geblieben, und in welchem weder vom Tode, noch von der Möglichkeit der Sünde gesprochen werden könnte. Endlich nach der Tiefe zu sei der dritte Zustand der des gefallenen Menschen, welcher soweit verderbt ist, daß er aus eigenen Kräften sich nimmer wieder erheben konnte. Christus habe nun von jedem dieser Zustände etwas angenommen; die Sterblichkeit und Leidensfähigkeit von der gefallenen menschlichen Natur, die Sündenunfähigkeit dagegen von jener Erhabenheit, zu welcher der Mensch ohne die Sünde gelangt wäre. Dem mittleren Zustande entspreche es, wenn im Erdenwirken des Erlösers die gewöhnlichen

Lebensfunktionen des menschlichen Körpers zur Geltung gekommen sind. Allerdings habe Christus nicht aus Notwendigkeit, sondern nach seinem Willen diese gewöhnlichen Lebensbedürfnisse mit uns teilen wollen, die er aber nach der Auferstehung völlig ablegte, so daß wir dann jenen Zustand bei ihm finden, in welchen Adam ohne die Sünde versetzt worden wäre. Aber auch uns lehrte der Heiland beten, daß sein Wille wie im Himmel also auch auf Erden geschehe, daß sein Reich zu uns komme, daß er uns vom Übel befreie. Damit ist die Erörterung der theologischen Frage geschlossen. Einige Schlußworte enden noch den Brief, indem er versichert, er hänge nicht so sehr an seiner Meinung, daß er nicht korrigierender Zurechtweisung zugänglich sei. Aus uns besitzen wir Menschen nun einmal nichts Gutes, so daß wir uns unbedingt auf unser Urteil verlassen könnten. Nur Gott allein sei unwandelbar gut, und nur, was Gott uns vorschreibt, sei ganz zuverlässig.

§. 28.

Anhaltspunkte in der Schrift, um den Charakter des Verfassers und die Zeit der Abfassung zu ermitteln.

Wenn in dem vorliegenden Werke die Kirchenlehre über die Person Christi mit ihrer Begründung genau entwickelt, oder eine ins einzelne gehende erschöpfende Darstellung der häretischen Gegensätze niedergelegt wäre, dann müßte es möglich sein, aus der Schrift selbst die Zeit ihrer Abfassung ziemlich genau zu bestimmen. Allerdings ist die Geschichte der monophysitischen Streitigkeiten vielfach verwickelt, allein der Hauptsache nach läßt sich doch beurteilen, welche Gründe für und gegen im Laufe der Zeit in den Vordergrund getreten sind. Eine flüchtige Prüfung unserer Schrift aber zeigt uns schon, daß im ersten Teile nur die Begriffe Natur und Person dialektisch abgegrenzt worden sind. Weiterhin

wurde die Ansicht des Nestorius widerlegt und endlich ziemlich mechanisch die Lehre des Eutyches nach den verschiedenen denkbaren Möglichkeiten zergliedert, um verhältnismäßig weniger theologische Gründe gegen dieselbe vorzubringen, sondern mehr um seine Irrlehre darzustellen, als im Widerspruch stehend mit den philosophischen Denkgesetzen. Den meisten theologischen Inhalt weist noch das letzte Kapitel auf, welches als eine Zugabe, als ein Nachtrag zu der ganzen Abhandlung zu betrachten ist, die mit dem vorhergehenden siebenten Kapitel bereits ihren genügenden Abschluß gefunden hatte. Es soll dieser Nachtrag wohl erklären, warum der Verfasser so peinlich die beiden Möglichkeiten auseinander gehalten hat, daß Christus seinen Leib der Jungfrau Maria entnommen haben könne, oder daß der Leib Christi einer besonderen Schöpfung sein Dasein verdanke; denn es beschäftigt sich das Schlußkapitel mit der Widerlegung des Hauptgrundes, der für die letztere Ansicht geltend gemacht wurde.

Obwohl nun für eine sichere Beurteilung die ganze Schrift zu wenig theologisch gehalten ist, so finden sich doch einige Anhaltspunkte, um den Charakter des Verfassers und im Anschluß daran auch die Zeit der Entstehung unserer Abhandlung annähernd zu ermitteln. Vergleichen wir den Inhalt unseres Werkes mit den entsprechenden Schriften jener Jahrhunderte, welche aus den Händen der Theologen hervorgegangen sind zur Verteidigung des Glaubens oder zur Widerlegung einer abweichenden Meinung, so werden wir keine Streitschrift finden, welche weniger Rücksicht genommen hätte auf Beweisstellen aus den heiligen Urkunden des Alten und Neuen Testamentes, als dies in der vorliegenden christologischen Schrift geschehen ist. Abgesehen von den Sätzen des Vaterunsers, welche hier nicht in Betracht kommen, ist nur jene Schriftstelle (Joh. 3, 13) erwähnt, welche im Monophysitenstreit eine bedeutende Rolle spielte, und zwar wird dieselbe nicht als ein Wort der heiligen Schrift, sondern mit solchen Bemerkungen eingeführt, daß wir schwer=

lich auf einen Theologen als Verfasser schließen; wir finden diese Stelle nur als einen häufig gebrauchten Satz angeführt, nach welchem die Eutychianer ihre eigentümliche Sonderansicht gebildet hätten.[1]) Ein Theologe würde diese Stelle, nachdem sie von den Gegnern der Kirchenlehre gemißbraucht worden war, keineswegs so kurz abgefertigt, sondern gegen jede Mißdeutung sichergestellt haben.

Allerdings konnte selbst ein Laie bei Erörterung der Frage nach der Persönlichkeit Christi es unmöglich vermeiden, auch eingehender mit der theologischen Seite derselben sich zu befassen; die Gründe für und wider mußten durchgesprochen werden. In jenen Tagen der Erregung aber, wo im Anschlusse an die politischen Verhältnisse des Abendlandes zum Orient diese Frage vielfach erörtert worden, ist es nicht zu verwundern, wenn auch ein Laie mit derselben sich etwas vertraut zeigte. Ein vollkommenes theologisches Verständnis jedoch ist bei allem anerkennenswerten religiösen Gefühl in unserer Abhandlung nicht zu finden. Gewiß nur zur Ehre kann es dem Verfasser zugerechnet werden, daß er eng an die kirchlichen Formeln sich anschließt, da seine Darstellung der Kirchenlehre vom athanasianischen Glaubensbekenntnis abhängig und auch das Gebet des Herrn in den letzten Sätzen aufgenommen ist, und gerade dieser Anschluß an die kirchlichen Formeln erklärt sich leicht, wenn wir annehmen, daß er auf theologischem Boden sich nicht selbständig bewegen wollte, weil er hier als Laie sich nicht vollkommen sicher fühlte. Zu demselben Schluß führt die Wahrnehmung, daß in der ganzen Schrift durchaus das philosophische Element überwiegt, wie wir bei der Inhaltsangabe im einzelnen bereits aufmerksam gemacht haben.

Aus der Einleitung des Werkes spricht ein ungewöhnliches Selbstbewußtsein. Der Verfasser stellt sich weit über

---

[1]) Quod exemplum continet tale: non ascendit in coelum, nisi qui de coelo descendit.

die ungelehrte Menge,[1]) ja er bedient sich sogar überscharfer Ausdrücke, um seine Geringschätzung derselben auszusprechen.[2]) Gleichwohl aber fühlt er das Bedürfnis, dem Adressaten sein Werk zur Begutachtung vorzulegen,[3]) er räumt ihm das Recht ein, über einzelne Sätze zu entscheiden, hier manches hinzuzufügen oder wegzulassen, dort auch zu ändern;[4]) und dann erst soll die verbesserte Schrift dem vorgelegt werden, dessen Beurteilung er seine Werke zu unterbreiten pflegt.[5]) Der philosophische Teil der Arbeit beweist, daß er in dieser Wissenschaft sich auf heimischem Boden bewegt und besonders in jenen Tagen dürften nur ganz vereinzelte Persönlichkeiten sich hierin an Gewandtheit mit ihm messen können, also nur geringer Grund vorhanden sein, nach dieser Seite eine Prüfung seiner Arbeit durch andere zu erbitten; dagegen bewegt unser Verfasser in theologischen Fragen sich weniger selbständig und so liegt es nicht fern, zu schließen: wenn er trotz seines ausgesprochenen Selbstgefühls sein Werk erst der Beurteilung seines Freundes vorlegt, auf dessen Entscheidung hin er sich bereit erklärt, manches zu ändern, wenn ferner der theologische Teil des Werkes allein einige Unsicherheit verrät, so war es wahrscheinlich ein Laie, und zwar ein philosophisch durchgebildeter Laie, welcher, durch die Verhältnisse angeregt, diese Schrift verfaßt hat. Noch besondere Bedeutung soll diese Wahrnehmung später gewinnen, nachdem das Anrecht des Boëthius an das vorliegende Werk festgestellt

---

[1]) Indoctorum grex. Indoctorum hominum audacia.

[2]) Si sanus inter furiosos haberi contenderem. Qui inscientiae vitium praesumptionis atque impudentiae nube conentur obducere, quum . . . ne id quidem, quod ipsi loquantur, intelligant.

[3]) Examinandum prius perpendumque transmitto.

[4]) Sin vero vel minuendum aliquid vel addendum vel aliqua mutatione variandum est.

[5]) Quae ubi ad calcem ducta constiterint, tum demum ejus cujus soleo judicio censenda transmittam.

ist, da wir in den anerkannt echten Schriften dieses Mannes durchaus entsprechende Bemerkungen finden.

Überdies deutet noch ein weiterer Umstand auf einen Laien als Verfasser unseres Werkes hin. Während es im Sprachgebrauche jener Zeit lag, in den schärfsten Worten jede abweichende Lehre, besonders in Streitschriften, zu verurteilen, sehen wir hier Nestorius und Eutyches meist ohne ein tadelndes Wort erwähnt und nur einmal bedient er sich zu ihrer Beurteilung der Ausdrücke sacrilege und impie, aber auch hier mehr aus Rücksichten des Gleichmaßes, als aus theologischen Beweggründen, da diese Worte eingefügt zu sein scheinen, um dem Ausdruck recte im entsprechenden vorangeschickten Satzgliede das Gegengewicht zu halten.[1]) Die Rechtgläubigkeit des Verfassers unterliegt keinem Zweifel; wenn er aber zumeist ohne ein Wort der Mißbilligung die Urheber der Irrlehren nennt, dann weicht er um so mehr von der Gewohnheit der theologischen Schriftsteller jener Tage ab, als er sonst sehr streng in seinem Urteil über den geringen Bildungsgrad seiner Zeitgenossen ist.

Hatte aber ein Laie Zutritt zu der Versammlung des Klerus; denn von einer solchen ist ohne Zweifel die Rede, wenn der Brief eines Bischofes verlesen wurde, welcher sich mit kirchlichen Lehrsätzen befaßte? Es ist bekannt, wie auf den Concilien jener Jahrhunderte die Abgesandten des Kaisers nicht etwa nur als Beisitzer zum Zwecke der Berichterstattung den Verhandlungen beiwohnten, sondern auch welchen Einfluß sie in kirchlichen Angelegenheiten geltend zu machen suchten. Daß übrigens in schwebenden Streitfragen auch zu Rom auf das Interesse besonders jener Laien gerechnet wurde, welche infolge ihres Ansehens und ihrer Bil-

---

[1]) Itaque Nestorius recte tenens duplicem in Christo esse naturam, sacrilege confitetur duas esse personas: Eutyches vero recte credens unam esse personam, impie credit, unam quoque esse naturam.

dung segensreich Anteil nehmen konnten an der Ordnung des öffentlichen Lebens in der Kirche, beweist, um nur ein Beispiel hervorzuheben, der Brief Leo des Großen an den spanischen Bischof Turribius, in welchem er betont, daß auch viele aus dem Senate und dem Volke absichtlich bei der Untersuchung gegen die Manichäer wenigstens als Ohrenzeugen zugezogen wurden, oder doch der Untersuchung beiwohnen durften, um jedem Zweifel über die Gemeingefährlichkeit ihrer Lebensgrundsätze vorzubeugen.[1]) Die Anwesenheit eines Laien bei einer kirchlichen Versammlung hatte eben durchaus nichts Befremdendes und um so näher lag es, angesehene Laien, gleichviel ob mit oder ohne besonderen Auftrag, zu derselben heranzuziehen, da die monophysitische Frage auch ihre ganz eminent politische Bedeutung besaß; denn von dem Stande derselben war entweder eine größere Verstimmung oder eine mögliche Annäherung zwischen Rom und Konstantinopel abhängig. Ohne Zweifel gehörte der Verfasser unserer Schrift den angesehenen Kreisen der römischen Bürgerschaft an, da er für den Bildungsstand jener Tage außergewöhnlich tief mit den philosophischen Disciplinen vertraut war; dann aber erklärt es sich leicht, daß er ein reges Interesse genommen an allem, was mit den politischen Verhältnissen und mit der Stellung zum Hofe von Konstantinopel in Verbindung stand.

Hauptsächlich sind es zwei Sätze gewesen, welche im Verlaufe der christologischen Streitigkeiten ihre besondere Bedeutung gewonnen hatten und jetzt in unserem Werke Berücksichtigung finden sollten. Den einen hebt der Verfasser

---

[1]) Ne ullo modo posset dubium videri, quod in judicio nostro cui non solum frequentissima praesentia sacerdotum sed etiam illustrium virorum dignitas et pars quaedam senatus ac plebis interfuit ipsorum, qui omne facinus perpetrarunt, ore reseratum est. Epist. Leonis I. ad Turribium episc. Asturicensem cap. 16 in ed. Baller. ep. 15.

ausdrücklich in der Einleitung hervor. Das vorgelesene bischöfliche Schreiben habe in folgender Weise die Kirchenlehre und die abweichende Meinung des Eutyches dargestellt: der katholische Glaube besage, Christus sei aus und in zwei Naturen, während die Monophysiten behaupten, Christus sei allerdings aus zwei, aber nicht in zwei Naturen. Der Verfasser berichtet nun über den Eindruck, den diese Zusammenstellung auf ihn gemacht habe, daß er von der Neuheit des Ausspruches betroffen gewesen sei.[1]) In welchen Zeiten konnte nun die obige Darstellung des bischöflichen Schreibens noch als eine neue gelten? Zunächst wären wir wohl geneigt, an die erste Zeit des Eutychianismus zu denken. Und bei einem Theologen müßte es uns allerdings befremden, wenn ihm in einer kirchlich tief bewegenden Frage eine solche Auffassung des Streitpunktes neu geklungen wäre in späteren Zeiten, nachdem die Erläuterung des Verhältnisses von Natur und Person in Christus schon viele Jahrzehnte die Gemüter in Aufregung versetzt hatte; denn die Entstehung des Satzes als Ausdruckes der kirchlichen Lehre: Christus ist aus, aber auch in zwei Naturen, mit einigen Gelehrten[2]) bis ins sechste Jahrhundert, und zwar bis zum Jahre 512 hinauszuschieben, dürfte doch wohl die geschichtliche Entwicklung des Monophysitismus nicht gestatten.

Ohne auf die Bemerkung des späteren Leontius Byzantinus allzu großes Gewicht zu legen, der in einem Buche des heiligen Gregor von Nyssa gegen die Arianer die Notiz gefunden hatte, daß Christus nicht nur aus zwei Naturen, sondern auch in zwei Naturen bestehe; ohne ferner zu untersuchen, mit welchem Rechte Nicephorus Kallisti[3]) dem hei-

---

[1]) Cujus dicti novitate percussus.

[2]) Schündelen. Bourquard, der übrigens in diesem Punkte, wie in vielen anderen nur die Gedanken Schündelens wiedergiebt.

[3]) Lib. XVIII. cap. 46. cf. Joann. Damasc. opera omnia ed. le Quien I. pag. 206. not. 2.

ligen Gregor von Nazianz einen gleichen Satz zuschreibt, oder eingehender zu erforschen, ob der ursprüngliche Text des Chalcedonense nicht etwa nur ἐκ, sondern ἐκ καὶ ἐν bietet, so genügt uns die Darstellung Leo des Großen in seinem Briefe an Flavian, um uns zu überzeugen, daß in Rom schon damals eine Auffassung des Monophysitismus, wie sie in jenem bischöflichen Schreiben hervortrat, nicht so sehr befremden konnte. Leo der Große bemängelt das Glaubensbekenntnis des Eutyches, welches dieser zu seiner Rechtfertigung abgelegt hatte, und diesem Glaubensbekenntnis zufolge hatte der Urheber des Monophysitismus wohl zugegeben, daß Christus aus zwei Naturen sei vor der Vereinigung, während nach der Vereinigung nur eine Natur bestehe.[1]) Von dieser Darstellung bis zur kürzeren Fassung: Christus ist aus zwei, aber nicht in zwei Naturen, bleibt eben nur ein kleiner Schritt zu thun. Und das Bedenkliche des Henotikon im Jahre 482 bestand besonders darin, daß der streitige Punkt „aus und in" von den Naturen Christi nicht berührt wurde, um so die ganze Frage im Unklaren zu lassen. Überdies führte die Theologie im Anfange des sechsten Jahrhunderts selbst die Darstellung der Kirchenlehre: Christus ist aus und in zwei Naturen bis auf Papst Leo und das Konzil von Chalcedon zurück. Dies beweist das bischöfliche Schreiben der Orientalen an den Papst Symmachus vom Jahre 512, welches wahrscheinlich zu unserem christologischen Werke Veranlassung gegeben haben dürfte; denn obwohl in diesem Schreiben zuerst die oben angeführte kurze Fassung des Streitpunktes aufgestellt worden sein soll, hebt es dieselbe vielmehr als den Beschluß des Konzils von Chalcedon hervor.[2]) Als

---

[1]) Confiteor ex duabus naturis fuisse Dominum nostrum ante adunationem; post adunationem vero unam naturam confiteor.

[2]) Docuerunt sancti illi et beati patres unam scire personam et substantiarum inseparabilem unitatem ex duabus substantiis

späterer, aber als maßgebender Zeuge für diese Behauptung tritt auch Kassiodor in seiner Psalmenerläuterung auf, abgefaßt im Jahre 538, in welcher der Verfasser Papst Leo mit dieser kirchlichen Redewendung in Verbindung bringt.[1]) Gerade auf das Jahr 512 die Fassung des kirchlichen Ausdruckes: Christus sei aus und in zwei Naturen zurückzuführen, verhindert auch die Wahrnehmung, daß später noch 534, als es nicht mehr notwendig war, so sehr auf die monophysitische Irrlehre Rücksicht zu nehmen, Papst Johannes II. allerdings klar die katholische Überzeugung aussprach, aber er begnügte sich damit, ausdrücklich hervorzuheben: Christus ist aus zwei Naturen.[2])

Ein Theologe also, der vom Anfang an mit der Geschichte des Monophysitismus vertraut gewesen, dürfte einige Jahrzehnte nach dem Ausbruche des Streites in dieser Darstellung des bischöflichen Briefes nichts Neues gefunden haben, was ihn befremden könnte. Haben wir dagegen den Verfasser unseres Werkes gegen Eutyches unter den Laien zu suchen, so ist es leichter möglich, daß ihm entweder gerade diese Darstellung des Streitpunktes neu gewesen wäre, oder daß ihm überhaupt ein tieferes Eingehen in derartige theologische Erörterungen ferner gelegen hätte, wenn er eben nicht durch die Teilnahme an jener kirchlichen Versammlung angeregt worden wäre. Zu Rom hatte diese Frage die Gemüter weniger erregt und nur durch das einigende Band der Reli-

---

et naturis et in duabus substantiis et naturis magni Dei et salvatoris nostri Jesu Christi. Epistol. Oriental. ad Symm. Mansi VIII. pag. 221—226.

[1]) Hoc papa Leo cum sancta synodo Chalcedonensi decrevit atque constituit, ut ex duabus et in duabus naturis adunatis atque perfectis unum praedicet Christum, quicunque vult esse catholicus. Cassiod. expos. in Psalm 2.

[2]) Christum unum esse sanctae trinitatis ex duabus naturis cognoscendum hoc est in deitate et humanitate perfectum. Joan. II. ep. 3. ad senatores 534.

gionsgemeinschaft wurden die theologischen Kreise von Rom in Mitleidenschaft gezogen, während im Morgenlande die Wogen der Aufregung hoch gingen. So war es bei einem Laien, der früher keine besondere Veranlassung gefunden haben mochte, mit der betreffenden Glaubenslehre sich eingehend zu beschäftigen, wohl zu erklären, wenn er erst in späteren Zeiten die Fassung des Gegensatzes der eutychianischen Irrlehre zum Kirchenglauben als neu bezeichnet: Christus bestehe aus zwei, aber nicht in zwei Naturen; und es zwingen dann diese Worte nicht, unser christologisches Werk in die ersten Zeiten des Monophysitismus zu versetzen. Der Verfasser deutet außerdem wenigstens die Möglichkeit an, daß in jenem bischöflichen Schreiben die entscheidende Frage, welche allerdings als notwendig für die Besprechung bezeichnet wird, ob Christus in zwei Naturen nach der Vereinigung bestehe, hätte übergangen werden können.[1]) Notwendig war die Erörterung dieses Punktes bis zur Versöhnung zwischen Rom und Konstantinopel, also bis 519 n. Chr., ein mögliches Übersehen desselben aber kurz nach 451 wohl kaum denkbar.

Doch immerhin sicherer ist der Anhaltspunkt, den wir für die Abfassung unserer Schrift gewinnen, wenn wir in derselben den Eutyches bereits kirchlich verurteilt und nicht mehr alleinstehend, sondern schon als das Haupt einer Partei finden; denn dadurch sehen wir uns genötigt, dieselbe in die Zeit nach dem Konzil von Chalcedon zu versetzen. Mit dem Namen des Eutyches deckt sich bereits eine ganze Partei, wenn das bischöfliche Schreiben, welches in der Einleitung erwähnt wird, Eutychianer und Katholiken einander gegenüberstellt. Vor 451 müßte eine solche Darstellung auffallen, da kirchlich noch nicht über den Monophysitismus entschieden war und die Räubersynode von Ephesus 449 sogar demselben

---

[1]) Quod episcopus scriptor epistolae tamquam valde necessarium praeterire noluisset.

das Bürgerrecht innerhalb der Kirche hatte einräumen wollen. Überdies wird von einem Manne, der im ganzen Werke mehr seine philosophische Durchbildung bekundet, während er sich genötigt sieht, auf theologischem Boden sich vorsichtig zu bewegen, der Monophysitismus rundweg als Irrtum bezeichnet,[1]) und dies berechtigt zu dem Schlusse, daß derselbe bereits kirchlich verurteilt war.

Daß die Lehre des Eutyches in den Tagen der Abfassung unserer Schrift nicht mehr eine unbekannte, eben erst hervortretende Änderung des Kirchenglaubens war, sondern daß dieselbe schon längere Zeit auf der Tagesordnung stand, zeigt die Einleitung, wie uns dieselbe den Vorgang in jener Versammlung schildert. In den Worten des Verfassers spricht sich keineswegs eine besondere Achtung vor dem Scharfsinn und der geistigen Durchbildung der Teilnehmer an jener Versammlung aus, und doch war ihnen der Bericht über den Kernpunkt der eutychianischen Irrlehre keineswegs neu erschienen, sondern sobald das vorliegende bischöfliche Schreiben verlesen worden, erhob sich in der Versammlung der laute Ruf: die Sache sei klar und es könne kein Zweifel über die Frage obwalten,[2]) wenn auch freilich in wirrem Durcheinander solche Urteile ertönten. Schließen wir aus dieser Darstellung zurück auf die Wirklichkeit, so mag unser Verfasser den Männern seiner Umgebung wohl an philosophischer Bildung überlegen gewesen sein, aber mit speciell theologischen Fragen war er weniger vertraut als diese und er sah sich genötigt, auch in der vorliegenden Angelegenheit sich erst selbst genauer zu orientieren, ehe er die theologische Seite derselben erörtern konnte. Dann aber wäre es auch gestattet, seine Bemerkung über die Neuheit des strittigen Punktes oder wenig-

[1]) Veritas inventa quaerenti omnes nebulas eutychiani reclusit erroris.

[2]) Hic omnes apertam esse differentiam nec quicquam in eo esse caliginis inconditum confusumque strepere.

stens der vorliegenden Fassung desselben mehr subjektiv zu erklären von der persönlichen Kenntnis des Verfassers, als objektiv von der Entwicklung des Monophysitismus selbst.

Die zweite christologische Frage, welche in unserem Werke scharf hervortritt, ist besonders im Inhalt des letzten Kapitels eingehend berücksichtigt worden. Soweit es im Gesichtskreise des Verfassers lag, war der Hauptpunkt bereits mit dem siebenten Kapitel allseitig erledigt, da er alle divergierenden, ja sogar alle möglichen Ansichten, wie sie noch nicht einmal im Laufe der Zeit hervorgetreten waren, nebeneinander stellt und nur die kirchliche Anschauung als haltbar erklärt. Als eine Überleitung zum Nachtrage im achten Kapitel, welches nur auf eine schon erwähnte Behauptung einzelner Eutychianer wieder zurückgreift, darf der Satz gelten: Wie konnten zwei Naturen sich zu Einem verbinden? Ohne darauf näher einzugehen, fügt er als letztes Kapitel seine Gedanken über die Auffassung jener Eutychianer an, welche behaupteten, daß der Leib Christi nicht der Jungfrau Maria entnommen, sondern durch eine besondere Schöpfung Gottes gebildet sei. Diese Ansicht ist vor der Abfassung unserer Schrift von monophysitischer Seite nicht bloß flüchtig berührt, sondern bereits ausführlich begründet worden, und diese Begründung ihrer abweichenden Lehre nimmt, von unserem Verfasser wiedergegeben, mehr als ein Drittel des letzten Kapitels an Umfang ein. Eutyches selbst scheint nun die menschliche Natur noch nicht von aller menschlichen Entwicklung ferngehalten zu haben, wie seine Erklärung zeigt: vor der Vereinigung haben zwei Naturen bestanden und erst in der Vereinigung sei die menschliche Natur wie ein Tropfen vom Meere verschlungen worden. Wenigstens dürfte eine eingehende Darstellung und die spekulative Erörterung der monophysitischen Behauptung, daß in einer besonderen Schöpfung der Leib des Herrn gebildet worden sei, auf eine spätere Phase des Streites um die Person Christi hinweisen; denn diese Frage gewann erst in der Folgezeit jene höhere Bedeutung, welche

sie nach unserer Schrift besitzen mußte. Im ersten Drittel des sechsten Jahrhunderts trennte sie zu Alexandria die Monophysiten in Anhänger des Severus und des Julianus. Die Julianisten behaupteten: Christus sei den körperlichen Affekten nicht unterworfen gewesen; aber auch in ihrer Mitte waren keineswegs immer dieselben Ansichten vertreten, sondern während ein Teil der Julianisten Christus einen geschaffenen, schrieben ihm die anderen einen ungeschaffenen Leib zu. Wenn nun unsere Schrift gegen Eutyches die Ansicht ausführlich erörtert und widerlegt, daß der Leib Christi einer besonderen Schöpfung Gottes sein Dasein verdanke, so erscheint sie abhängig von den Momenten, welche erst später im Verlaufe der Geschichte des Monophysitismus ausführlicher entwickelt wurden. Auch hatte Eutyches selbst keine Veranlassung gegeben, wie in unserer christologischen Schrift geschieht, es allerdings nur als eine mögliche Ansicht der Monophysiten hinzustellen, daß die Gottheit sich in die Menschheit verwandelt habe (cap. 6.); im Gegenteil wiegt nach Eutyches selbst durchaus die göttliche Natur vor.

Zu beachten ist ferner die genaue Bekanntschaft des Verfassers mit der griechischen Sprache. Er kommt nicht nur wiederholt auf die ihm geläufigen Worte *οὐσία*, *οὐσίωσις*, *ὑπόστασις*, *πρόςωπον*, die noch keineswegs in der lateinischen Sprache sich eingebürgert hatten, zurück, sondern er wägt auch eingehend deren Bedeutung ab nach ihrer sprachlichen Abstammung. Das Streben, seine Kenntnisse nicht unter den Scheffel gestellt zu sehen, leuchtet durch, wenn er sich einmal des griechischen Ausdrucks *κατὰ παράθεσιν* bedient und sogar einen vollen Satz im griechischen Text und in der lateinischen Übersetzung nebeneinander stellt.[1]) Wenn wir aber

---

[1]) *Αἱ οὐσίαι ἐν μὲν τοῖς καθολικοῖς εἶναι δύνανται ἐν δὲ τοῖς ἀτόμοις καὶ κατὰ μέρος μόνοις ὑφίστανται*; id est essentiae in universalibus quidem esse possunt, in solis vero individuis et particularibus substant. Cap. III.

hören, daß unter Zosimus 417 der griechische Text der nicänischen Kanones zu Rom unbekannt gewesen zu sein scheint;[1]) wenn wir in den Tagen des Papstes Cölestin einen Brief lesen, datiert vom 11. August 430, in welchem dieser Papst seine an Nestorius verzögerte Antwort aus der Schwierigkeit erklärt, das griechische Originalschreiben übersetzt zu erhalten;[2]) wenn ferner, um allerdings in der Geschichte wieder einige Jahre zurückzugreifen, die Synode von Jerusalem im Jahre 415 nicht selbst über die Irrtümer des Pelagius ein Urteil abgeben wollte, sondern die Entscheidung an Papst Innocenz I. übertrug, weil einige Väter der griechischen, andere der lateinischen Sprache nicht kundig waren; wenn der Patriarch Anatolius von Konstantinopel es für nötig hielt, seinen Brief an Leo den Großen, welcher im Jahre 454 abgefaßt ist, lateinisch übersetzen zu lassen, obwohl er selbst seine Unterschrift in der griechischen Sprache leistete, oder vielleicht nur in dieser leisten konnte; wenn Leo der Große in seinem Schreiben an die palästinensischen Mönche darüber klagt, daß durch die schlechte Übersetzung oder Erläuterung seiner Schriften dieselben getäuscht worden seien,[3]) so ist das alles ein Beweis, wie lose das Band gewesen, welches die griechische mit der lateinischen Wissenschaft verknüpfte in der Mitte des fünften Jahrhunderts und auch dieser Umstand drängt uns, eine Abhandlung, welche zeigt, daß ihr lateinischer Verfasser des Griechischen vollkommen mächtig war, vom Jahre 451 noch weiter hinauszuschieben, weil dann durch die dogmatischen Streitigkeiten ein lebhafterer Verkehr zwi-

---

[1]) Alzog, Patrologie, erste Auflage, S. 176.

[2]) Dudum sumpsimus epistolas tuas: quibus in angusto nihil potuimus dare responsi; erat enim in latinum sermo vertendus. Quod quum licet sero facimus. Epist. Coelest. 13. in ed. Const.

[3]) Patefactum est dilectionis vestrae animis quiddam offensionis illatum, dum aut imperiti ut apparet interpretes aut maligni quaedam vos aliter intelligere quam a me sunt praedicata fecerunt. Sti. Leonis ep. 124. in edit. Ballerin.

schen Rom und dem Morgenlande zum Austausche der verschiedenen Ansichten notwendig geworden war und so die griechische Bildung auch in Rom einen weiteren Boden gewinnen mußte. Unser Verfasser ist aber nicht nur selbst der griechischen Sprache vollkommen mächtig, sondern er scheint das Gleiche doch wohl bei denen noch vorauszusetzen, für welche zuerst sein Werk bestimmt war.

Das sind die Anhaltspunkte, welche sich in der Schrift selbst finden. Wir vermuten in dem Verfasser einen Laien, welcher philosophisch durchgebildet war und die griechische Sprache kannte. Wenn derselbe zu einer kirchlichen Versammlung berufen wurde, so ist noch am ehesten an einen Staatsmann zu denken, wie sie in jenen Tagen noch öfters den kirchlichen Verhandlungen beiwohnten. Die Abfassung unserer Schrift ist sicher in die Zeit nach dem Konzil von Chalcedon zu versetzen und wahrscheinlich um längere Jahrzehnte hinauszuschieben. Wollen wir aber den äußersten Endpunkt bestimmen, so ist das vorliegende Werk jedenfalls vor 519 verfaßt, weil in diesem Jahre das Einvernehmen gefunden wurde zwischen Rom und Konstantinopel, indem Papst Hormisdas und Justinus I. sich miteinander versöhnten. Zwar suchten die Monophysiten immer wieder aufs neue zur Geltung zu kommen, aber es traten andere Schlagworte an die Stelle der früher gebräuchlichen und die Fassung der eutychianischen Ansicht: Christus bestehe aus zwei, aber nicht in zwei Naturen, hatte nach 519 ihre Bedeutung für das öffentliche Leben verloren. Geben uns nun die Handschriften und andere Zeugen einen Verfasser an, auf welchen die aus der Schrift selbst gewonnenen Resultate passen würden? Und wer ist dieser Mann?

§. 29.

Zeugnisse für Boëthius als Verfasser unserer Schrift.

Ohne hier zunächst auf den Auszug aus einer verlorenen Schrift Kassiodors, der uns durch das **Anecdoton Holderi** bekannt geworden ist, Rücksicht zu nehmen, würde das älteste vorhandene Zeugnis, welches die Schrift gegen Eutyches und Nestorius erwähnt, bis in das neunte Jahrhundert zurückführen. Hinkmar von Rheims spricht von mehreren theologischen Arbeiten des Boëthius in seiner Schrift **de non trina deitate**. Die erste trinitarische Schrift des Boëthius ist in diesem Werke vielfach benutzt worden.[1]) Außerdem wird erwähnt und einzelne Sätze sind angeführt aus dem **liber ad Joannem diaconum**, der kleineren trinitarischen Abhandlung. Endlich kennt Hinkmar noch unsere christologische Schrift unter dem Titel: **Liber contra Eutychen et Nestorium**, und entnimmt derselben die Definition des Begriffes „Person". Der Mönch Bruno im zehnten Jahrhundert, wenn dieser der Verfasser des alten Kommentars zum neunten Metrum des dritten Buches der Konsolation ist, hat ebenfalls eine Schrift des Boëthius gegen Eutyches und Nestorius gelesen.[2]) Auch das Zeugnis Abälards tritt für unseren Verfasser ein, wenn er zum Lobe des Boëthius außer dessen trinitarischen Schriften auch unser christologisches Werk hervorhebt.[3]) Thomas von Aquin zählt die theologischen

---

[1]) Peiper, Proleg. pag. XIX. XX.

[2]) Quia libellum quendam ejusdem auctoris de sancta trinitate valde praeclarum legi et alium contra Eutychen et Nestorium haereticos, quos ab eodem esse conscriptos quisquis aliis ejus libris legendis operam impendit ut ego ab adolescentia feci ex ipso elegantis styli quodam proprio nitore indubitanter agnoscit. Migne LXIV.

[3]) Qui . . . de unitate quoque personae Christi ac diversi-

Schriften des Boëthius auf und hat unter diesen das Werk gegen Eutyches und Nestorius an letzter Stelle gefunden. Die Absicht des Boëthius ist es nach Thomas gewesen, den Glauben über die Person des Erlösers zu erläutern.[1]) Trithemius erkennt unser Werk ebenso als Eigentum des Aniciers an, verfolgt aber eine abweichende Ordnung, wenn er es unmittelbar den ersten beiden trinitarischen Schriften anfügt.

Diese äußeren Zeugnisse suchte man zu entkräften durch den Einwand: Die vorliegende Schrift ist umfangreich genug und auch teilweise mit religiöser Wärme abgefaßt; warum erwähnen also gleichzeitige Schriftsteller, wie Kassiodor, oder auch im folgenden Jahrhunderte Isidor von Sevilla dieselbe nicht? Dieser Einwand ist gefallen und der Beweis der Echtheit bestätigt durch das Excerpt aus der Schrift Kassiodors, welches von Usener veröffentlicht worden ist.[2]) Das Schweigen Kassiodors kann keine Zweifel mehr erregen, sondern sein Wort entscheidet die Streitfrage; denn Kassiodor kannte nach dem Auszuge aus seiner Schrift außer dem Buche über die heilige Dreifaltigkeit und einigen dogmatischen Abhandlungen noch ein Buch gegen Nestorius, in welchem wir ohne Zweifel unser Werk wiederfinden.[3]) Doch setzen wir den Fall, die Stimme Kassiodors wäre ungehört verhallt und sein Zeugnis im Staube der Bibliotheken vergraben geblieben, ließe sich selbst dann noch nicht eine genügende Erklärung für sein Schweigen und für die Unvollständigkeit

---

tate naturarum, quae in Christo sunt divinae scilicet et humanae ad Joannem diaconum, qui postea papa effectus est, scribendo contra Eutychen et Nestorium optime disputavit. Introd. ad theol. lib. I. cap. 25. Edit. Par. 1616.

[1]) Explanatur, quid de Christo sentiendum sit. Opusc. 63. tom. XXVIII. Edit. Vivès. Paris 1875.

[2]) Anecdoton Holderi. Leipzig 1877.

[3]) Scripsit librum de sancta trinitate et capita quaedam dogmatica et librum contra Nestorium.

des heiligen Isidor finden? Immerhin würden in jenen Tagen nur wenige sich durch die dialektische Fassung des ersten philosophisch gehaltenen Teiles haben durcharbeiten können, und darum war es leicht möglich, daß diese Schrift von Kassiodor in seinem encyklopädischen Werke, welches für die Bedürfnisse seiner Mönche berechnet war, übergangen wurde und ebenso, daß sie nicht bis nach Sevilla zu Isidor gelangt ist, oder daß kein besonderes Interesse bei den Lesern für dieselbe vorausgesetzt wurde. Überdies bewegte die Frage nach der Person Christi weniger lebhaft das Abendland und besonders nach der Versöhnung zwischen Rom und Konstantinopel (519) war die Fassung des Streitpunktes, wie sie uns hier begegnet, veraltet. Auch dürfte der Verfasser nach den scharfen Worten seiner Einleitung über den niedrigen Bildungsstand der Teilnehmer an jener Versammlung eine allgemeine Verbreitung seiner Schrift zunächst nicht beabsichtigt und auch nicht befördert haben.

Die Handschriften sprechen ebenso für Boëthius als Verfasser unseres Werkes. Allerdings fehlt hier die gleichmäßige Übereinstimmung, wie sie bei der ersten trinitarischen Abhandlung hervortritt, allein die Abweichungen erklären sich genügend, wenn wir daran erinnern, daß unser Werk eine nachfolgende Stellung zu den anderen theologischen Abhandlungen in den Handschriften einnimmt. Unter allen Umständen ist durch diese Stellung in der Reihe der boëthianischen Werke schon bezeugt, wen man für den Verfasser gehalten hat, und es konnte dies genügend erscheinen, selbst wenn die Titel des Verfassers abgekürzt oder nur angedeutet wurden. Ein Codex von Tegernsee aus dem zehnten Jahrhundert [1]) läßt allerdings die Schrift gegen Eutyches und Nestorius ganz aus, während er die anderen theologischen Abhandlungen des Boëthius in der gewöhnlichen Ordnung

[1]) Peiper, Prolegomena, pag. V.

enthält, aber es findet sich für dieses Fehlen ein Erklärungsgrund: da die theologischen Schriften dem Hauptwerke der Konsolation vorausgeschickt sind, so konnte der Abschreiber leicht durch die Rücksichtnahme auf den Raum oder durch den Wunsch bestimmt worden sein, sich mit dem beliebtesten Werke der Konsolation ohne weitere Verzögerung befassen zu können und deshalb überging er die umfangreiche Schrift gegen Eutyches und Nestorius.

Die Handschriften nun, welche unser Werk bieten, enthalten allerdings einigen Wechsel in der Überschrift, aber keinen Widerspruch, indem entweder außer der kurzen Bezeichnung des Inhalts der Verfasser nur angegeben wird als derselbe, dessen Name über den voranstehenden Abhandlungen zu lesen ist,[1]) oder es ist überhaupt nur der Inhalt angegeben, während der Verfasser schon dadurch genügend kenntlich geworden, daß die Schrift unter den Werken des Boëthius Aufnahme gefunden hat;[2]) oder es wird nur der Adressat bezeichnet[3]) und endlich finden wir die vollständige Überschrift, die uns über den Verfasser, Inhalt und Adressaten Auskunft giebt.[4]) Gerade je mannigfaltiger diese verschiedenen Überschriften erscheinen, um so mehr ist es zu beachten, daß auch nicht eine einzige der anderen widerspricht: es sind Verkürzungen der ursprünglichen Worte, welche einst an der Spitze gestanden haben mögen, indem der eine diese, der andere jene Notiz mehr ins Auge faßte. Da nun der Verfasser bei den vorangehenden Abhandlungen oft genug ge-

---

[1]) Incipit liber contra Eutychen et Nestorium ejusdem. Codex Einsiedlensis aus dem zehnten oder elften Jahrhundert.

[2]) Incipit contra Eutychen et Nestorium. Codex Gothanus antea Halesbrunnensis aus dem elften oder zwölften Jahrhundert.

[3]) Domino sancto ac venerabili patri Joanni diacono. Codex Bernensis n. 510 aus dem neunten oder zehnten Jahrhundert.

[4]) Boëtii adversus Nestorium et Eutychen pro persona et natura Joanni diacono. Codex Bernensis n. 618 aus dem elften Jahrhundert.

nannt wird und überdies noch zwei kürzere Schriften, die ihre Stellung vor diesem längeren Werke gefunden haben, nicht nur von demselben Verfasser herrühren, sondern auch an den gleichen Adressaten gerichtet sind, so konnten doch wohl die vielfachen Wiederholungen der gleichen Angaben überflüssig erscheinen und es erklären sich so diese Verkürzungen leicht genug. Überdies wird jede einzelne der Angaben über den Verfasser und über die Persönlichkeit, für deren Hände das Werk bestimmt war, durch mindestens zwei übereinstimmende Notizen in den Handschriften bestätigt, Notizen, die sonst im Wortlaut sich durchaus als unabhängig von einander darstellen. Bei der ersten trinitarischen Abhandlung führte uns die fast wörtliche Übereinstimmung der Überschriften in den verschiedenen Codices, in Verbindung mit anderen Umständen, welche die Inhaltsangabe an der Spitze des Werkes durchaus forderten, zu der Überzeugung, daß diese Überschrift doch wohl nicht eine unberechtigte Zuthat der späteren Jahrhunderte sein kann; hier legt uns die Abweichung im Wortlaut, welche gleichwohl nicht die vollständige Übereinstimmung der betreffenden Angaben verhindert, aus denen wir die ursprüngliche Überschrift zusammensetzen, den Schluß nahe, daß die verschiedenen Codices auf eine ursprüngliche Überschrift hindeuten, die im Laufe der Zeit vielfach gekürzt worden ist, ein Schluß, der um so mehr erlaubt scheint, als diese Verkürzungen sich ganz natürlich erklären.

§. 30.

Weitere Entwicklung des aus inneren und äußeren Zeugnissen gewonnenen Resultates.

Kein einziges Zeugnis, weder eines Berichterstatters, noch aus den Handschriften, kann gegen Boëthius, und zwar wie einstimmig diese Zeugnisse lauten, gegen jenen Boëthius

geltend gemacht werden, dem wir die trinitarischen Abhandlungen und das Werk der Konsolation verdanken, abgesehen von seiner weiteren philosophischen Thätigkeit; und in Boëthius erfüllen sich ebenso alle die Bedingungen, welche aus inneren Gründen an den Verfasser unserer Schrift gestellt werden mußten: daß es wahrscheinlich ein Laie, möglicherweise ein Staatsmann gewesen, daß er philosophisch durchgebildet und die griechische Sprache beherrschte, und daß seine schriftstellerische Thätigkeit an das Ende des fünften oder den Anfang des sechsten Jahrhunderts zu versetzen ist. Besonders die Kenntnis der griechischen Sprache verengt aber bedeutend den Kreis der möglichen Verfasser, da es noch dem Symmachus zum besonderen Verdienste zugerechnet wurde, wenn er in der griechischen, wie in der römischen Litteratur heimisch war.[1]) Daß zu diesen wenigen Männern, welche des Griechischen vollkommen mächtig waren, auch Boëthius zählte, beweist das Zeugnis seiner Zeitgenossen,[2]) dann seine ganze schriftstellerische Thätigkeit, seine Übersetzungen, durch welche er besonders die Werke des Aristoteles dem Abendlande zugänglich machte und auch seine Hauptschrift der Konsolation, in der sich ähnlich, wie in der vorliegenden Abhandlung gegen Eutyches und Nestorius, seine Neigung bekundet, einzelne griechische Sätze mit in den Text zu verflechten. Vergleichen wir unser Werk und seine Ausführung noch weiter im einzelnen mit den übrigen Arbeiten unseres Schriftstellers, dann finden sich so zahlreiche Berührungspunkte, daß alle Zweifel schwinden müssen.

Es ist eine Eigentümlichkeit unseres Verfassers, seinen Werken, wenn es irgend angebracht erscheinen konnte, eine Einleitung vorauszuschicken, in welcher seine Schrift dem

---

[1]) Tu utrarumque peritissimus litterarum. Boëthius de arithmet.

[2]) Boëthius utraque lingua peritissimus orator fuit. Cassiod. cf. Anecd. Hold. pag. 4.

empfohlen wird, für dessen Hand sie zuerst bestimmt war. Der ganz besondere Charakter der Konsolation erklärt es, wenn hier die Einleitung zu einem poetisch ausgeführten Bilde geworden ist. Sonst waltet in der Einleitung die Briefform, und um auch dieses bald anzuführen, am Schlusse die Gebetsform vor. Gerade manche Besonderheiten der Einleitung erklären sich dadurch, daß ein engerer Freundeskreis, in welchem Boëthius eine bedeutende Rolle spielte, sich eingehender mit den Wissenschaften befaßte und einzelne seiner Schriften sind eben für diesen Kreis bestimmt. Von den größeren philosophischen Übersetzungen und Kommentaren abgesehen, deren Abfassung er in der Regel durch den Wunsch erklärt, die Philosophie der Griechen den Römern zugänglich zu machen und ihrem Verständnis klarzulegen, sei der Kürze wegen hier nur auf die Erörterung der kleineren theologischen Schriften zurückgewiesen und dem, was wir bei diesen beobachten konnten, entspricht durchaus ebenso unser christologisches Werk. Ja, fast alle Gedanken unserer Einleitung, welche durch ihren ganzen Charakter sich als die natürliche Schilderung der selbst durchlebten Gefühle bei der bewußten Versammlung bekundet, begegnen uns, mit Ausnahme der besonderen Eigentümlichkeiten dieser Veranlassung, in den übrigen anerkannt echten Schriften des Boëthius hie und da zerstreut wieder, eine Wahrnehmung, die wir auch bei den früher besprochenen theologischen Abhandlungen vielfach machen konnten.

Wiederholt ist bereits auf das Selbstgefühl (und wir dürfen es wohl ein wenig als Überhebung bezeichnen) aufmerksam gemacht worden, mit welchem Boëthius ein abfälliges Urteil über die große Menge jener aussprach, welche nur ein geringes Interesse für die philosophischen Wissenschaften bekundeten. Diese Gesinnung lesen wir heraus aus der ersten trinitarischen Abhandlung, welche für Symmachus bestimmt war und ebenso aus der Schrift de hebdomadibus, und wie an betreffender Stelle bemerkt worden ist, finden wir fast

wörtlich ähnliche Notizen in den unbezweifelt echten Schriften des Boëthius. Übereinstimmend mit den eben genannten beiden Abhandlungen schildert er auch hier, natürlich so, wie es durch die besonderen Verhältnisse geboten war, den geistigen Vorgang, auf welche Weise der Plan des ganzen Werkes in seiner Seele sich entwickelte. Wir lesen: „Ich hielt den einmal angeregten Gedanken fest;[1]) wiederholt überlegte ich die besprochene Frage;[2]) endlich kam mir die vollständige Einsicht.“[3]) Mit der Einleitung zu den vorgenannten theologischen Schriften harmoniert auffallend die weitere Bemerkung: von der unverständigen Menge wende ich mich an dein einsichtsvolles Urteil.[4]) Der Verfasser bittet um die Entscheidung des Adressaten, auf welche hin Änderungen getroffen werden sollen,[5]) und er erklärt sich ohne Rückhalt bereit, auf dessen Wunsch hin einzelnes hinzuzufügen, anderes wegzulassen;[6]) alles Gedanken, wie wir wiederum in anderen Schriften des Boëthius denselben begegnen. So bittet er in dem Werke de arithmetica ähnlich den Symmachus, das Überflüssige abzuschneiden, die Lücken auszufüllen, die Irrtümer zurechtzuweisen, das Stichhaltige günstig aufzunehmen.[7]) Wäre aber jemand trotz dessen geneigt, diese über-

---

[1]) Meditabar igitur dehinc omnes animo quaestiones, nec diglutiebam, quod acceperam.

[2]) Frequentis consilii iteratione ruminabam.

[3]) Tandem igitur patuere animo pulsanti fores et veritas inventa quaerenti omnes nebulas eutychiani reclusit erroris.

[4]) Sed ab illis ad te transeo.

[5]) Cui hoc quantulumcunque est examinandum prius perpendumque transmitto.

[6]) Sin vero vel minuendum aliquid vel addendum vel aliqua mutatione variandum est, id quoque postulo remitti meis exemplaribus ita ut ad te revertatur transscribendum.

[7]) Non ambigo, quin pro tua in me benevolentia supervacua reseces, hiantia suppleas, errata reprehendas, commode dicta mira animi alacritate suscipias. De arithm. Wie sehr sogar die

raschende Ähnlichkeit der Gedanken auf eine geschickte Nachahmung zurückzuführen, so sei bemerkt, daß in unserem christologischen Werke ganz ungezwungen und natürlich ein neues Moment hinzutritt: der Verfasser spricht von einer dritten Person, der er nach etwaigen Verbesserungen, veranlaßt durch die Ausstellungen des Adressaten, dann sein Werk vorlegen will, und zwar verfolgt er dabei nur eine alte Gewohnheit.[1]) Wahrscheinlich ist dies dieselbe Person, mit welcher er schon in der Versammlung, aber umsonst, wegen des großen Zwischenraumes geistigen Gedankenaustausch versucht hatte.[2]) Wenn wir aber in Boëthius den Verfasser unserer Schrift erkennen, so läßt sich diese dritte Person mit Sicherheit bezeichnen: es ist Symmachus, sein Schwiegervater, auf den er sich wiederholt in der Konsolation beruft und dessen Urteile er unter anderen Werken auch seine Arithmetik unterbreitet hat. Noch einmal wie in der Einleitung erklärt der Verfasser dann in den letzten Zeilen der Abhandlung, sich gern einer verbessernden Entscheidung fügen zu wollen. In durchaus bescheidenen Worten beruft er sich zur Entschuldigung seines etwa mangelhaften Verständnisses auf die Unvollkommenheit der menschlichen Einsicht, und wenn Boëthius, wie sein Hauptwerk der Konsolation, auch die kleineren theologischen Abhandlungen gern mit Gebet geschlossen, so weht uns ebenso

---

gleichen Worte wiederkehren auch in den verschiedenen unbezweifelten Werken des Boëthius, dafür vergleiche man mit der angeführten Stelle die Vorbemerkung desselben Verfassers zu in topic. Quaeso igitur . . . abundantia reseces, hiantia suppleas, errata reprehendas. Also die wörtliche Übereinstimmung in den verschiedenen boëthianischen Schriften deutet noch keineswegs auf absichtliche Nachbildung.

[1]) Tum demum cujus soleo judicio censenda transmittam.

[2]) Absederam ego ab eo, quem maxime intueri cupiebam longius atque ab eo, si situm sedentium recorderis aversus pluribusque oppositis, ne si aegerrime quidem cuperem, vultum nutumque ejus aspicere poteram, ex quo mihi aliqua ejus darentur signa judicii.

hier der Hauch der Frömmigkeit entgegen, da er alles Gute ausdrücklich auf seinen Urquell, auf Gott, zurückführt.

Alles das sind Gedanken, die uns in den Werken des Boëthius nicht einmal, sondern wiederholt begegnen. Zuweilen ist die Wortfassung die gleiche, aber ebenso oft finden wir diese Gedanken in wechselnder Zusammenstellung, mit neuen Zusätzen vermehrt und es wird nicht möglich sein, dieselben auf zwei Schriftsteller zu verteilen, auf unseren römischen Patrizier Boëthius und irgend eine andere uns nicht bekannte Persönlichkeit. Oder wollte man eine absichtliche Nachbildung des boëthianischen Stiles annehmen in der Weise, daß alle theologischen Schriften dem Anicier abgesprochen werden sollten, dann müßte sich diese Nachbildung nicht bloß auf die philosophischen Werke als Muster des Stiles erstrecken, sondern auch die angeblich ihm fälschlich zugeschriebenen theologischen Schriften umfassen, die sämtlich unter sich eine unverkennbare Abhängigkeit in den Gedanken und in der Ausführung bekunden. Zum Beweise für unsere Auffassung soll noch weiter gezeigt werden, wie in der Schrift gegen Eutyches und Nestorius sich zahlreiche Berührungspunkte finden mit den unbestritten echten philosophischen, aber auch mit den theologischen Werken des Boëthius, sowohl in der entwickelnden Methode, als auch in den philosophischen Grundsätzen selbst.

In der aristotelischen Dialektik durchgebildet, zergliedert er mit Vorliebe die Begriffe bald der Division, bald der Partition sich bedienend und belegt seine Erörterungen dann mit zahlreichen Beispielen, um dieselben dem Leser deutlich zu machen. Das ist eine Eigentümlichkeit, welche die Arbeiten des Boëthius leicht erkennbar macht unter anderen geistigen Erzeugnissen seiner Zeit. Fast in jedem Kapitel seiner Schriften ist dieses herauszufinden; eine Stelle nur aus seinen philosophischen Werken soll genügen, um zu zeigen, was wir meinen. Es seien jene Ausführungen gewählt, die in der später lebhaft erörterten Frage nach der

Realität der allgemeinen Begriffe so bedeutsam geworden sind.[1]) Alles, was ist, ist entweder körperlich oder unkörperlich; Gattung und Arten müssen nun in einem von diesen enthalten sein. Wenn die allgemeinen Begriffe unkörperlich sind, so frägt er weiter, ob sie vielleicht dennoch an den Körpern, oder außer und ohne die Körper existieren. Als Beispiele zur Verdeutlichung dienen bei dieser Entwicklung die Linie, die Zahl, der Geist, die Seele. Oder er bewegt sich auf dem Gebiete der Natur, wenn er, um die Einbildungskraft in ihrer Wirksamkeit zu zeigen, darauf hinweist, wie sie aus Pferd und Mensch die Centauren zusammensetzt. Ganz ähnliche Wahrnehmungen kann man in der Konsolation machen, obwohl ihr Inhalt nicht immer für solche dialektische Übungen Gelegenheit giebt. So zergliedert er das menschliche Handeln nach seiner zweifachen Seite: Wollen und Können (IV. pros. 2.), oder um zu zeigen, daß alles nach dem Guten strebt, erörtert er die einzelnen Reiche der Natur von den höheren, belebten Wesen ausgehend, die Pflanzen und sogar die Mineralwelt in den Kreis seiner Besprechungen ziehend, beweist er, dieser Partition folgend, seine Behauptung (III. pros. 11.). Luft, Feuer, Wasser, Stein, Baum sind nur ein Teil der Beispiele, deren er sich zum Zwecke der Verdeutlichung bedient; ferner die Krankheit des Körpers ist ihm ein Bild der Wirksamkeit des Bösen in der Seele (IV. pros. 6.) u. s. w.

Ohne also auf nur allgemeine Berührungspunkte Gewicht zu legen, welche uns auch anderwärts leicht begegnen könnten in den Schriften jener Tage (so lesen wir de cons. phil. III. pros. 10: Gott ist das Gute selbst; von dem gleichen Gedanken ist die ganze Ausführung der Abhandlung von den Hebdomaden durchweht und mit diesem Gedanken schließt auch unsere christologische Schrift), suchen wir für die entwickelnde Methode des Boëthius Belege in dem Werke

---

[1]) Commentar. in Porphyr. a se translatum I. Migne LXIV.

gegen Eutyches und Nestorius. Veranlassung und Hauptzweck der Schrift war die Widerlegung des Eutyches und diese stützt sich auf eine Zergliederung nach den verschiedenen möglichen Fällen, wie solche Zergliederungen auch sonst mit Vorliebe von Boëthius angewendet werden: entweder ist der Leib Christi der seligsten Jungfrau Maria entnommen oder durch einen besonderen schöpferischen Akt Gottes geworden, und weiter: entweder ist die Vereinigung der beiden Naturen in Christus zur Zeit der Generation oder zur Zeit der Auferstehung erfolgt, und auf Grund dieser Zergliederung führt er seine Beweise fort. Andere Zergliederungen begegnen uns noch wiederholt: die Substanzen sind entweder körperliche oder unkörperliche; die körperlichen sind entweder belebt (organische Wesen) oder nicht; die belebten sind entweder mit Sinnenwahrnehmung ausgerüstet (sensibiles) oder nicht; die ersteren wieder sind entweder vernünftige oder unvernünftige Wesen. Jede dieser Teilungen belegt er mit Beispielen, so Stein, Pflanze, Pferd, Mensch. Oder wir finden, wie er die einzelnen Merkmale eines Begriffes zergliedert, nachdem er zuerst den Gesamtinhalt vorangestellt hat: unter Natur verstehe man alles, von dessen Existenz der Mensch irgendwie ein Wissen haben kann. Dann beleuchtet er das einzelne: 1) „ein Wissen" hat der Mensch von Substanz und Accidentien; 2) „irgendwie," also nicht bloß durch Sinnenwahrnehmung, sondern auch durch Schlußfolgerung, und endlich 3) wird von der „Existenz" gesprochen, um das leere Nichts auszuschließen. Die angewendeten Beispiele häufen sich sogar vielfach. Um das Wesen und die äußere Gestalt eines Dinges zu scheiden, weist er auf das Holz und etwa daraus gefertigte Gegenstände hin. Die Verbindung beider Naturen in Christus zu erläutern, zeigt er hier, wie Wasser und Honig sich vermischen, dort wie Gold und Edelsteine in einer Krone vereinigt sind. Auch den Mathematiker finden wir wieder in unserer Schrift; denn die Zusammenstellung aller möglichen Fälle, wie zwei und zwei, als Person und Naturen

sich zu einander verhalten können, ist nichts weiter als ein mathematisches Kombinationsexempel; zwei zu zwei giebt vier Kombinationen, so antwortet der Mathematiker, während der Philosoph, welcher die Kirchenlehre über die Person Christi erläutern will, nicht auf die vierte Möglichkeit verfallen wäre, von der Boëthius selbst erklärt: Zwei Personen und eine Natur, daran hat noch niemand gedacht. Auch in seinen anderen Schriften benützt Boëthius gern Gedanken, wie sie ihm durch seine Kenntnis der Mathematik nahe gelegt waren. Darum ist ihm der Kreis ein Bild, um deutlich zu machen, wie Gott der Mittelpunkt aller Geschicke, der in seiner Vorsehung die Ereignisse (fati series) leitet;[1]) die Linie und die Zahl finden ihre Verwendung in dem Kommentar zur eigenen Übersetzung des Porphyrius und in der Konsolation (III. pros. 10.), ebenso wie in seiner Schrift über die Hebdomaden beruft er sich ausdrücklich auf die mathematische Methode für den Aufbau seiner Beweisführung.[2])

Kehrten solche und ähnliche Berührungspunkte in den verschiedenen Schriften nur vereinzelt wieder, dann würden sie noch nicht entscheidend auf die Identität des Verfassers hindeuten, aber wenn in Einleitung und Schluß vielfach dieselben Gedanken und oft sogar die gleichen Worte wiederkehren, wenn die Entwicklung des Gegenstandes, die Art der gewählten Beispiele, wenn die Methode, wie die stilistische Darstellung die verschiedenen Schriften einander durchaus nahestellen, so bilden diese vielen Berührungspunkte doch wohl in ihrer Verbindung eine geschlossene Beweiskette: wir haben dieselbe Person als Verfasser dieser verschiedenen Schriften anzuerkennen. Dieser Beweis bleibt bestehen, selbst wenn wir einige Schulbeispiele, die in vieler Munde sein konnten, nicht

[1]) De cons. phil. IV. pros. 6.

[2]) Ut igitur in mathematica fieri solet ceterisque etiam disciplinis praeposui terminos regulasque quibus cuncta quae sequuntur efficiam. De hebdom.

für unsere Zwecke verwerten. Als solche bezeichnet man die Anwendung der Namen Cato, Cicero u. s. w., um auf die Individuen zum Unterschiede von der Gattung hinzuweisen,[1]) oder Cicero und Plato,[2]) oder Stein,[3]) oder Feuer und Erde, um die Bewegung nach der Höhe und nach der Tiefe zu unterscheiden.[4])

Aber auch dieselben philosophischen Grundsätze lassen sich in unserer Schrift gegen Eutyches und Nestorius nachweisen, die wir in den echten Werken finden, und zwar zeigen sich diese hier in der Verkettung mit dem Plane des Ganzen wechselnd und ebenso in der wörtlichen Darstellung abweichend, so daß man die Gleichheit der Gedanken nicht auf eine äußere Abhängigkeit zurückführen kann und für die Annahme einer absichtlichen Nachbildung kein Anhaltspunkt gegeben ist. Aus der Erkenntnislehre sei hingewiesen auf die Definition: Begriff ist die gedachte Einheit der wesentlichen Merkmale eines Dinges. Wohl zu beachten ist nun, wie Boëthius bei jeder Gelegenheit auf das Wort „Einheit", als das wichtigste in dieser Definition, das Hauptgewicht legt. Von einer anerkannt echten Schrift wollen wir den Ausgang nehmen. In den für die Geschichte der Philosophie wichtigen Abschnitten seines Kommentars zu Porphyrius stützt der Verfasser gerade hierauf seinen Beweis gegen die reale Existenz der allgemeinen Begriffe. Der Gedankengang ist in aller Kürze etwa folgender: Gattungen und Arten sind entweder und subsistieren, oder sie werden nur vom Verstande und den Gedanken allein gebildet. Aber Gattungen und Arten können

[1]) De trinitate ad Symmachum cap. 1.

[2]) De duabus naturis cap. 2. cf. in Porphyrium; de interpretatione.

[3]) De duabus naturis, cap. 2.; de cons. phil. III. pros. 11. de arithmetica.

[4]) De duabus naturis, cap. 1.; de cons. phil. III. pros. 11. IV. metr. 6.

nicht subsistieren; denn wenn sie in mehreren Individuen zu gleicher Zeit subsistieren sollten, dann fehlt ihnen das Einssein: alles aber, was ist, ist eben deswegen, weil es eines ist.[1]) In der Schrift des Boëthius über den Trost der Philosophie gründet er auf diesen Gedanken seinen Beweis, daß das Gute nur eines sein könne und daß alles, was die Menschen mit Recht gut nennen, in diesem Einen sich zusammenfinden müsse. Als Beispiele führt er an, daß nur die zu Einem verbundenen Leib und Seele als „lebendes Wesen" (animal) bezeichnet werden können; ebenso ist der Körper die einheitliche (organische) Verbindung der verschiedenen Glieder; und wenn wir so alle Dinge durchgehen wollten, existiert ein jedes Wesen nur solange es eines ist und es verliert seine Existenz, sobald es aufhört, eines zu sein.[2]) Derselbe Gedanke des Boëthius leuchtet auch in der Schrift gegen Eutyches und Nestorius durch. Ohne hier auf die Erläuterung: Natur ist die ein jedes Ding bildende specifische Differenz,[3]) näher einzugehen, obwohl in dem Worte bildend (informans) das einigende Moment gefunden werden könnte; allein mit Vorliebe entwickelt und eingehend besprochen, ja sogar die ganze folgende Beweisführung beherrschend, kehrt die Einheit als das einen Begriff bildende Princip wieder in seiner Darstellung der nestorianischen Irrlehre. Zwei Naturen und zwei Personen in Christus bilden keine Einheit und darum sind sie in dieser Art nicht ein „Wesen", sie sind überhaupt: nichts,[4]) oder wie wir sagen würden: es ist eben ein Gott und ein Mensch nebeneinander (κατὰ παρά-

[1]) Omne quod est, idcirco est, quia unum est.

[2]) Eoque modo percurrenti cetera procul dubio patebit subsistere unumquodque, dum unum est; quum vero unum esse desinit, interire. De cons. III. pros. 11.

[3]) Natura est unamquamque rem informans specifica differentia.

[4]) Sed si ita humanitas divinitati conjuncta est nihil horum ex utrisque confectum est ac per hoc nihil est Christus.

θεσιν). Weiter führt der Verfasser aus: die Einheit ist das Wesentliche bei einem Begriffe und selbst jene Dinge, die aus vielen sich zusammensetzen, wie ein Haufen, ein Chor, müßten dennoch ein Ganzes sein. Darum kann nur eine Person in Christus subsistieren; denn zwei Personen in Christus als Träger der Naturen wären nicht einer, also dürfte man dann von Christus überhaupt nicht sprechen.[1]) Auch hier wieder zeigt sich die Neigung des Boëthius, seine Lieblingsgedanken öfters zu verwerten, eine Gewohnheit, die wir schon wiederholt bei ihm beobachten konnten. So erläuterte er ähnlich in seiner Konsolation ausführlich, daß es etwas anderes sei, wenn wir sagen, die Welt ist immer, als wenn wir Gott ewig nennen und diesen Gedanken hatte er schon vorher in seiner größeren trinitarischen Schrift niedergelegt. Auf eine solche Übereinstimmung Gewicht zu legen, sind wir aber auch hier berechtigt, weil vielleicht bei keinem Schriftsteller jener Tage mit solchem Nachdruck gerade die Einheit als das entscheidende Wort in der Definition des Begriffes betont werden dürfte; es ist dies eine Eigentümlichkeit, die gewiß dazu beiträgt, das Urteil noch fester zu stellen: diese verschiedenen Schriften verdanken wir demselben Verfasser. Den Gedanken: alles Gute kommt von Gott, der im Schlußgebete ausgesprochen wird, betrachten wir dagegen mehr als Gemeingut weiterer Kreise, und darum genüge es, nur kurz hinzudeuten, daß er ebenso in der Konsolation mit Liebe ausgeführt wird.

Rechnen wir dazu, daß der Verfasser unseres Werkes nicht nur mit der aristotelischen Dialektik, sondern auch mit seiner sonstigen Philosophie so vertraut war, daß er das Wort „materia“ ganz im Sinne des aristotelischen „Urstoff“ gebraucht, wenn nach seiner Ansicht die erste Materie; — denn diese kann nur gemeint sein; — nicht in unmittel-

[1]) Nihil igitur unum secundum Nestorium Christus est ac per hoc omnino nihil . . . Sed esse Christum manifeste ac veraciter confitemur, unum igitur esse dicimus Christum.

barem Erfassen wahrgenommen wird, sondern erst durch Abstraktion, durch Privation (ein Wort, welches die aristotelische Philosophie ebenso an dieser Stelle kennt, wenn sie von der ihrer Form beraubten Materie spricht), für unsere Kenntnis erreicht wird;[1]) berücksichtigen wir dann weiter, daß er einen aristotelischen Schulsatz in der griechischen Sprache einfügt und überhaupt seine Kenntnis dieser Sprache nicht ohne Absicht hervorkehrt, dann sind wir wohl berechtigt, zu fragen: wer wäre um das Jahr 500 mehr berufen und befähigt gewesen zu einer solchen Verflechtung der Glaubenslehre mit der griechischen Philosophie, als unser Boëthius, der gerade dadurch bleibenden Einfluß auf die Wissenschaft der kommenden Jahrhunderte gewonnen hat, daß er selbst die aristotelischen Schriften im Urtext durcharbeitete und auch anderen in seinen Übersetzungen und Erläuterungen zugänglich machte?

Der Wortlaut des athanasianischen Symbolums, der schon auf die Abfassung der ersten trinitarischen Schrift seinen Einfluß unverkennbar geltend gemacht hat, ist auch für das christologische Werk vielfach benützt worden. Um zu zeigen, daß diese Behauptung auf gute Gründe sich stützt, seien in aller Kürze die Sätze unserer Schrift und die entsprechende Darstellung des Athanasianums nebeneinander aufgeführt. Wir wollen der Ordnung des Symbolums folgen, dessen einzelne Ausdrücke im siebenten Kapitel der Schrift gegen Eutyches verwertet worden sind, um die Kirchenlehre zu entwickeln, und zwar so, daß sich durch einen längeren Teil dieses Kapitels die Worte des Athanasianums verschieden verschlungen mit anderen Gedanken hindurchziehen. Die kirchliche Glaubensformel stellt für die Lehre von der Person des Erlösers den Satz an die Spitze: Christus Dei filius, Deus et homo

[1]) Additum vero est quoquomodo, quoniam Deus et materia integro perfectoque intellectu intelligi non possunt, sed aliquo tamen modo ceterarum rerum privatione capiuntur.

est; in unserer Schrift lesen wir wiederholt idem Deus atque homo est. Wenn das Athanasianum erläutert Deus est ex substantia patris ante saecula genitus et homo est ex substantia matris in saeculo natus, so begegnet uns die gleiche Ausführung, nur mit Auslassung der Antithese von Ewigkeit und Zeit bei unserem Verfasser, welcher schreibt: Deus quidem quod sit ex patris substantia genitus, homo vero quod ex Maria sit virgine procreatus. Perfectus Deus, perfectus homo, so werden wir im Athanasianum unterrichtet, und weiter ausgeführt finden wir diesen Satz in unserer Schrift; fides catholica continet: eundem Christum hominem esse perfectum, eundem Deum, eundemque qui homo sit perfectus atque Deus, unum esse Deum ac Dei filium, welch letztere Worte wieder an unsere Glaubensformel erinnern. Diese erklärt weiter: unus autem non conversione divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in Deum, und in dem vorliegenden christologischen Werke werden wir unterrichtet: ut quum humanitas passa sit, Deus tamen passus esse dicatur, non quod ipsa deitas humanitas facta sit, sed quod a deitate fuerit assumpta. Um so deutlicher zeigt sich hier die Abhängigkeit des Verfassers vom Athanasianum, als er in seiner unmittelbar vorangehenden Darstellung der eutychianischen Irrlehre mehr auf die Möglichkeit Rücksicht genommen hatte, daß die Menschheit in der Gottheit aufgegangen sei, während hier im Anschluß an das athanasianische Glaubensbekenntnis auch davon gesprochen wird, daß die Gottheit nach der Auffassung der Gegner des kirchlichen Dogma zur Menschheit geworden sein könne. Im weiteren Verlaufe begegnet uns bei Boëthius noch einmal das Wort assumptio: natura Deus est, homo assumptione. Der Ausdruck des Symbolums confusio substantiae ist in unserer Schrift wenigstens angedeutet durch das Verbum permisceri, und wenn das kirchliche Glaubensbekenntnis spricht: unus omnino non confusione substantiae, sed unitate personae, so dürfte die Darstellung un-

seres Verfassers von diesem kirchlichen Gebrauche der Worte **substantia** und **unitas** beeinflußt sein, wenn er schreibt: **item qui homo est Dei filius appellatur non substantia divinitatis sed humanitatis,' quae tamen divinitati naturali unitate conjuncta est.** So finden sich vielfache Berührungspunkte in der Ausdrucksweise unserer Schrift mit dem Athanasianum, und aus einer solchen Abhängigkeit von der allgemein bekannten kirchlichen Glaubensformel erklärt es sich, daß trotz des theologischen Gehaltes und der religiösen Wärme einem Laien dieses Werk zugeschrieben werden kann, um so mehr, da wir ein tieferes Eingehen in die theologische Spekulation nicht wahrnehmen. Die gleiche Abhängigkeit von dem athanasianischen Glaubensbekenntnis haben wir früher schon in den trinitarischen Schriften des Boëthius gefunden, und so werden auch diese Werke durch den vorliegenden Umstand unserer christologischen Abhandlung näher gestellt.

Eines nun glauben wir bewiesen zu haben: das vielfache Zusammentreffen unserer Schrift gegen Eutyches und Nestorius mit dem, was wir aus den philosophischen, anerkannt echten Werken von Boëthius und überhaupt von seiner schriftstellerischen Thätigkeit wissen, die Übereinstimmung bald mit dieser, bald mit jener unbezweifelten Schrift desselben, bald wieder mit den kleineren theologischen Abhandlungen, die vorher erörtert worden sind, bestätigt durchaus das bestimmte Zeugnis aller Handschriften: der römische Patricier Boëthius hat auch unser christologisches Werk verfaßt. Wir kennen genau den Namen dessen, dem wir den Trost der Philosophie und die sonstigen philosophischen Werke verdanken: es ist unbestritten unser Boëthius. Demselben gehören aber auch die vier bisher besprochenen theologischen Abhandlungen zu; denn die ununterbrochene Reihe der Zeugnisse, auf die sich eine solche Behauptung stützt, wird durch die Prüfung des Inhalts und der Ausführung dieser Schriften durchaus bestätigt.

§. 31.
Nähere Veranlassung zu der Schrift gegen Eutyches und Nestorius.

Obwohl das Gesamturteil über das vorliegende Werk keineswegs davon abhängig gemacht werden kann, daß wir die besondere Veranlassung zu demselben kennen, — und das wäre der Fall, wenn wir mit aller Bestimmtheit den bischöflichen Brief anzugeben vermöchten, der diese Erörterungen angeregt, — allein immerhin dürfte es interessant und wohl um die Entscheidung gegen die letzten Einwendungen sicher zu stellen, auch erwünscht sein, hierüber bestimmte Auskunft zu gewinnen. Zu diesem Zwecke liegt es nahe, die Korrespondenz zwischen Rom und dem Morgenlande, besonders aber zwischen Rom und Konstantinopel von dem Konzil zu Chalcedon an bis zur Zeit der Beilegung des Streites über das Henotikon, also bis 519 durchzugehen; denn nur in diesen Jahren hat der Inhalt des bischöflichen Schreibens und seine Auffassung des Gegensatzes zwischen Monophysitismus und Kirchenlehre praktische Bedeutung. Finden wir für diese Zeit keinen Brief, der als die Veranlassung zu unserer Schrift gelten könnte, so ist unser Urteil nicht im geringsten erschüttert; den wir wissen nicht, wie viele und welche Schriftstücke für die Nachwelt verloren gegangen sind.

Renatus Vallinus[1]) hat nun in einem Briefe, welchen die morgenländischen Bischöfe um das Jahr 512 an Papst Symmachus (498—514) gerichtet, so viele mit unserem Werke korrespondierende Stellen gefunden, daß er jenes Schreiben mit demselben in Verbindung bringt, und seine Ansicht ist noch nicht durch neuere Forschungen auf diesem Gebiete überholt worden. Seit 484 war infolge der monophysitischen

---

[1]) Edit. Lugd. Batav. 1671.

Wirren eine zeitweilige Trennung der konstantinopolitanischen Kirche von der römischen eingetreten, und besonders Kaiser Anastasius (494—518) hielt durch seine offenkundige Parteinahme für die eutychianische Lehre die Spaltung aufrecht. Um diese Streitigkeiten beizulegen, wurden einzelne Briefe gewechselt, und so schrieben auch die Bischöfe der konstantinopolitanischen Kirchenprovinz etwa um das Jahr 512 an Papst Symmachus. In diesem Briefe erkennen sie die Oberhoheit des römischen Stuhles an, sie klagen über ihre bedrückte Lage und bitten um die Erlaubnis, den exkommunizierten Patriarchen Akazius wieder als ein Glied der Kirche betrachten zu dürfen.[1]) Sehen wir nun diesen Brief als die Veranlassung zu jener kirchlichen Versammlung an, die in der Einleitung zu unserer Schrift erwähnt wird, so wird allerdings eine solche Annahme durch den Inhalt unseres christologischen Werkes bestätigt.

In dem Schreiben der morgenländischen Bischöfe war die Bitte um Belehrung ausgesprochen worden, welches wohl der rechte kirchliche Mittelweg sei zwischen den Irrlehren des Nestorius und Eutyches.[2]) Aus dieser Anfrage erklärt es sich, daß es lange nach der kirchlichen Verurteilung des Eutyches noch einmal notwendig wurde, eingehend die Lehre von der Person Christi zu besprechen, ebenso wie auch der Hinweis unseres Werkes, daß die Kirche den rechten Mittelweg innehalte, dadurch veranlaßt wurde.[3]) Nicht ohne Absicht hatten die Orientalen auf die Irrlehre des Nestorius zurück-

[1]) Mansi VIII. pag. 221. sqq.

[2]) Inter duas diabolici vias erroris Eutychis atque Nestorii tertiam imo mediam nobis ostendas expressius veri rectique dogmatis viam. Illuminate nos, quae est inter sententiam Eutychis et inter Nestorii vera rectae fidei confessio.

[3]) Prius extremi sibique contrarii Nestorii atque Eutychis summoveantur errores, post vero adjuvante Deo christianae medietatem fidei temperabo. Einleit. Mediaque haec est inter duas haereses via, sicut virtutes quoque medium tenent. Cap. 7.

gewiesen. Sie waren keineswegs frei von allen monophysitischen Anwandlungen und so dürfte in dem Bestreben, den Nestorius mit in die Debatte zu ziehen, in der Bitte um Belehrung, wie jedes Abweichen von der rechten Mitte vermieden werden könnte, ein verstecktes Bedenken liegen, daß die Gegner des Monophysitismus sich allzusehr der 431 zu Ephesus verurteilten Lehre nähern könnten. Ja sie sprechen ausdrücklich die Besorgnis aus, ohne eine solche genaue Festsetzung würde der Irrtum des Nestorius sich wieder einschleichen.[1]) Unter solchen Umständen erklärt es sich, daß Symmachus doch mit einigem Mißtrauen das ihm zugegangene Schreiben geprüft und zur Sicherung des eigenen Urteils einer kirchlichen Versammlung vorgelegt hat, zu der auch angesehene Laien Zutritt fanden. Im vorliegenden Falle mußte dies um so zweckmäßiger erscheinen, weil mit den kirchlichen Streitigkeiten auch der Stand der politischen Verhältnisse zwischen Rom und Konstantinopel aufs engste verwachsen war. Boëthius und Symmachus aber waren gewiß die ersten unter allen Laien Roms, die man mit herangezogen zur Teilnahme an diesen Verhandlungen. Der Inhalt des Briefes, der Hinweis auf die Gefahr, dem Nestorianismus allzunahe zu kommen, die Bedenken wegen eines sicheren Mittelweges erklären es genügend, wenn nach dem Berichte des Boëthius Unruhe in der Versammlung entstand und laute Rufe hin und herklangen: die Sache sei deutlich, der Unterschied offenkundig.[2]) So kam es allerdings zu keiner ersprießlichen Diskussion, und zwar deswegen, weil die Konzilien von Ephesus und Chalcedon für jeden Wohlgesinnten

---

[1]) Ne rursus propter immaculati partus duas naturas et substantias occasionem apprehendentes, qui secundum Nestorium sapiunt, duas personas aut duos filios vel duos Christos male introducant.

[2]) Hic omnes apertam esse differentiam nec quicquam in eo esse caliginis inconditum confusumque strepere.

bereits die Grenzen nach beiden Seiten hin ausgesteckt hatten, über welche niemand hinausgehen durfte, der in der Frage nach der Person Christi noch auf kirchlichem Boden bleiben wollte. Dies schienen die Orientalen zu verkennen, wenn ihr Brief mit seinen Zweifeln eine kirchlich bereits entschiedene Sache wieder zur Diskussion stellte.

Dem Inhalte dieses Briefes entsprechen genau die Ausführungen unseres Werkes. Es war die Befürchtung geäußert worden, daß eine verkehrte Auslegung aus den zwei Naturen in Christus wieder leicht auf zwei Personen mit Nestorius schließen würde; und auf diesen Einwand nimmt unsere christologische Schrift Rücksicht.[1]) Jener Brief hatte den Unterschied in der Auffassung bei den Eutychianern und Katholiken darin gefunden, daß die Kirchenlehre erkläre: Christus sei aus zwei und in zwei Naturen, während die Monophysiten wohl zwei Naturen vor der Vereinigung anerkennen, aber nachher nicht mehr von zwei Naturen sprechen wollen.[2]) Aus und in zwei Naturen, das ist der entscheidende Punkt der Erörterung, welcher durch längere Sätze seinen Einfluß geltend macht und öfter wiederholt wird, und an diesen Punkt knüpft Boëthius nicht nur in der Einleitung zu seinem Werke an, sondern er kommt noch öfters darauf zurück. Auch erklärt es sich dann, warum er so viel mit dem Zeitpunkte der Vereinigung beider Naturen sich befaßt: schon in jenem Briefe war auf denselben hingewiesen

---

[1]) Nestorius . . . quum in Christo naturam duplicem confitetur, duplicem credit esse personam. Cap. 5.

[2]) Nos enim, beatissime Symmache, eundem esse ex duabus naturis et in duabus naturis et non sicut illi dicunt ex duabus naturis unam naturam post adunationem, in duabus autem subsistentibus naturis eum unitate non pati confiteri . . . sed illis ex duabus quidem naturis dicentibus, nos in duabus pariter dicimus. — Ex duabus enim dicentes, in quibus subsistit unitas, in duabus autem, in quibus visus est et palpatus et assumptus post passionem.

worden, ohne ihn aber ausdrücklich zu bezeichnen. Ebenso würden wir, wenn die Ansicht des Vallinus zuverlässig ist, es jetzt verstehen, warum der Verfasser sich nicht begnügt hat, den Nestorius nur historisch zu erwähnen, sondern eingehend seinen Irrtum widerlegt, obwohl doch längst die Zeit verflossen, in welcher derselbe die Öffentlichkeit erregen konnte, und obwohl unsere Schrift zunächst gegen Eutyches gerichtet war, wie die Einleitung ausdrücklich bezeugt. Allein die Orientalen hatten absichtlich auf die Irrlehre des Nestorius hingewiesen und darum nahm unser Verfasser Veranlassung, wenn auch diese Irrlehre bereits überwunden war, dennoch auch nach dieser Seite hin das Verhältnis von Natur und Person in Christus sicherzustellen. Kurz, es fügt sich alles ganz vortrefflich ineinander, wenn wir jenen Brief der morgenländischen Bischöfe als das Schriftstück ansehen, welches zu der besprochenen kirchlichen Versammlung und dadurch auch zu unserer Schrift die Veranlassung geworden ist.

Zur Beleuchtung dieser Angelegenheit soll auch mit wenigen Worten der Antwort des Symmachus gedacht werden, die wir nach der richtigen Annahme Schündelens jedenfalls in dem Schreiben finden, welches Mansi in seiner Konziliensammlung unmittelbar dem Briefe der Orientalen vorangestellt hat. Auf die Zweifel der morgenländischen Bischöfe werden die Gründe klargelegt, welche zur Exkommunikation des Akazius bestimmt hatten: besonders sein Verhältnis zu den Aufwieglern von Alexandrien, zu Petrus Mongus und Petrus Fullo von Antiochien, von denen er trotz ihres Irrglaubens sich nicht losgesagt, ferner sein Anteil am Henotikon. Der zweideutigen Frage nach dem Mittelwege zwischen der Irrlehre des Nestorius und Eutyches tritt Symmachus entschieden entgegen[1]) und mit ernsten Worten tadelt er sie,

[1]) Dubiam eam fecerunt nostra peccata aestimantibus quibusdam non posse inter Nestorii et Eutychetis salutis viam mediam reperiri, sed quod omnino necesse sit aut illius esse quemquam

weil sie die einmal getroffenen kirchlichen Entscheidungen nicht gebührend achteten.[1]) Dann erklärt sich aber die Unruhe in der Versammlung, über welche Boëthius so lebhaft klagt, aus den gleichen Gründen, die in Papst Symmachus ernstliche Bedenken erregt hatten wider die rückhaltslose Aufnahme der Orientalen in die Kirchengemeinschaft.

An einem Worte aber könnte man vielleicht Anstoß nehmen. Boëthius spricht von einem Bischofe als Schreiber des Briefes,[2]) während jenes an Papst Symmachus gerichtete Schreiben die Unterschrift von mehreren Bischöfen trug. Allein liegt denn die Annahme so ferne, daß Boëthius an den einen Abfasser des Briefes gedacht, welchem dieses Schreiben seine Entstehung verdankte, während die anderen demselben durch ihre Übereinstimmung und ihre Unterschrift beigetreten sind? Konnte nicht einer den Auftrag erhalten haben, den Wortlaut des Briefes festzustellen, während die übrigen sich damit begnügten, das Schreiben, welches in ihrem Namen und in ihrem Auftrage verfaßt worden, zu prüfen und dasselbe mit zu unterzeichnen? Es war dies keineswegs so selten, wie auch Avitus von Vienne in Veranlassung des Schisma bei der Wahl des Papstes Symmachus im Namen der gallischen Bischöfe sich an den Senat von Rom wendete, und zwar

aut illius. Brief der Orientalen an Symmachus. Et vos quidem docere, quod doceatis, grave onus pudoris, sed necessarium et utile tales admonere, nec enim congruum illis religiosae afferre dogmata disciplinae, a quibus institutionis ipsius exspectatur plena perfectio. Antwort des Symmachus. Si propter Alexandrinorum aut magis Eutychianorum amicitiam . . . anathematizatus est Acacius. Brief der Orientalen.

(Acacius) laborans sociare fidelibus, quos dudum haereticos manifestae praevaricationis ostenderat. Antwort des Symmachus.

[1]) Nam ubi facilis dissolutio est rationabilis constituti, ibi omnis sanctitatis forma corrumpitur . . . Ubi doctorum veterum fidelis auctoritas?

[2]) Episcopus scriptor epistolae.

ebenso wieder sein Schreiben zunächst an einzelne Persönlichkeiten, an die Patricier Faustus und Symmachus richtete. Und bei der Unruhe der Versammlung war es durchaus nicht unmöglich, daß gerade dieser Umstand, die Mehrzahl derer, welche den Brief an den Papst Symmachus unterzeichnet hatten, von Boëthius nicht klar aufgefaßt worden ist; oder während seine Gedanken mehr dabei verweilten, den Gegensatz des eutychianischen Irrtums und der kirchlichen Lehre genau festzuhalten, legte er auf jenen Umstand weniger Gewicht; oder auch er hatte im Drange des Lebens denselben bald wieder vergessen. So ist diese Schwierigkeit, daß unser christologisches Werk nur von einem Bischof als Briefschreiber spricht, keineswegs bedeutend genug und verschwindet neben den vielfachen Anknüpfungspunkten, welche sonst zwischen dieser Schrift und jenem Briefe der Orientalen sich finden, so daß die Ansicht wohl berechtigt erscheint, welche beide durch das Mittelband jener Versammlung miteinander in Zusammenhang bringt. Ein solches Mißverständnis über die Zahl der Briefschreiber könnte um so weniger befremden, als der pluralis majestatis in jener Zeit immer mehr angewendet zu werden pflegte und besonders bei den byzantinischen Gewohnheiten Konstantinopels sich leicht erklärt, auch wenn einer nur den Brief abgefaßt hätte. Auch der gleichzeitige Grammatiker Priscian bedient sich Symmachus gegenüber in der Anrede dieses Plurals.[1])

Könnte es zweifellos sicher nachgewiesen werden, daß unser Werk von jenem Briefe der morgenländischen Bischöfe abhängig ist, dann wären die Zeugnisse, welche für Boëthius als Verfasser sprechen, noch bekräftigt; allein selbst im ungünstigen Falle bleiben alle anderen Gründe bestehen, welche uns bestimmten, dem Anicier das vorliegende christologische Werk zuzuschreiben, wir sind dann nur über die besondere Veranlassung zu demselben im Ungewissen.

[1]) Romanorum diligentiam vestrorum ad artes suorum alacriorem reddatis auctorum. Anecdoton Holderi pag. 27. Anmerk.

§. 32.

Lösung der entgegenstehenden Schwierigkeiten.

In den früher besprochenen trinitarischen Abhandlungen trat das theologische Moment soweit zurück, dagegen stellte sich das philosophische Wissen mit solcher Entschiedenheit in den Vordergrund, daß wir von vornherein uns veranlaßt sahen, den Verfasser im Kreise der Laien zu suchen. Prüfen wir aber das Werk gegen Eutyches und Nestorius, so zeigt sich allerdings neben philosophischer Gewandtheit, abweichend von den anderen Schriften eine tiefe religiöse Wärme bei Erörterung der Glaubenslehre und wir finden dieselbe eingehender besprochen, als wir es sonst von einem Laien erwarten würden. Ohne also noch einmal auf die Einwendung jener zurückzukommen, welche dem Verfasser der Konsolation jedes christliche Fühlen absprechen, könnte man wohl eine Schwierigkeit darin finden, daß ein Laie, wie Boëthius, so eingehend mit den Lehrsätzen des christlichen Glaubens sich befaßt hätte. Es soll nun keineswegs geleugnet werden, daß er im philosophischen Fahrwasser sich leichter bewegte, allein wenn er selbst in das Gebiet der Theologie überlenkte, so fehlte ihm nicht der sichere Kompaß: es war dies der enge Anschluß an kirchliche Formeln, wie das Athanasianum und das Gebet des Herrn.

Hierzu kommt noch, daß er ohne die theologische Beglaubigung nicht wagte, mit seinem Werke in die Öffentlichkeit zu treten. Darum bat er in seiner ersten trinitarischen Schrift den Symmachus als Laien mehr in allgemeinen Ausdrücken um sein Urteil, während er hier den Diakon Johannes ersuchte, seine Ansicht über den theologischen Gehalt der Schriften kundzugeben, dieselben nicht nur durchzulesen und zu prüfen, sondern auch die Stellen zu bezeichnen, welche

einer Änderung bedurften.[1]) Überdies bekennt er selbst, daß ihm in theologischen Fragen nicht alles so leicht von statten ging, wie bei seinen philosophischen Schriften. In seiner ersten trinitarischen Abhandlung erklärt er, daß er lange über die vorliegende Frage nachdenken mußte[2]) und das gleiche für den Charakter des Verfassers jedenfalls ehrenvolle Geständnis legte er in der Einleitung zu seinem christologischen Werke nieder. Er fühlte sich verletzt, als in jener Versammlung behauptet wurde: die Frage sei klar; es lag ihm durchaus fern, schon im ersten Augenblicke ein entscheidendes Wort mitsprechen zu wollen und er erzählt, wie er längere Zeit über diesen Punkt nachgedacht (meditabar), wie er nach allen Seiten die vorgelegte Frage sich klar zu machen suchte (omnes quaestiones), wie er alles im Geiste festgehalten und sich zurechtgelegt, was er irgend zur Richtschnur für seine Überzeugung von anderen vernommen[3]) hatte, wie er immer und immer wieder hierüber mit sich zu Rate gegangen sei[4]) und dann erst nach langer Zeit öffneten sich seinem Geiste die Pforten des Verständnisses,[5]) endlich ist die Wahrheit gefunden und alle Nebel der eutychianischen Irrlehre verschwinden von seiner Seele.[6]) Daß unter solchen Umständen bei eingehender sorgfältiger Prüfung und bei dem ernsten Willen, an der Hand der Kirchenlehre das Dogma von der Person

---

[1]) Nunc vestri normam judicii exspectat subtilitas quaestionis. De trin. ad. Symm. cap. 6. Haec si se recte et ex fide habeant, ut me instruas peto. De trin. ad Joan. Sin vero vel minuendum aliquid vel addendum vel aliqua mutatione variandum est, id quoque postulo remitti meis exemplaribus ita ut ad te revertatur transscribendum. Contra Eutych. et Nest.

[2]) Investigatam diutissime quaestionem.

[3]) Nec diglutiebam, quod acceperam.

[4]) Frequentis consilii iteratione ruminabam.

[5]) Tandem patuere pulsanti animo fores.

[6]) Veritas inventa quaerenti omnes nebulas eutychiani reclusit erroris.

Christi zu erforschen, auch ein nicht theologisch geschulter Mann theologische Fragen mit verhältnismäßiger Sicherheit in den Kreis seiner Besprechungen ziehen konnte, daß ein Mann von der Geistesschärfe des Boëthius nach längerer Beschäftigung mit diesem Gegenstande auch den inneren Zusammenhang der verschiedenen ihm bekannten Kirchenlehren durchschaute und in befriedigender Weise darzustellen verstand, ist doch wohl nicht zu verwundern. Und während er in den trinitarischen Abhandlungen nur die eine oder andere bestimmte Seite des kirchlichen Ausdrucks der Geheimnislehre erklärte und darum eingehende theologische Erörterungen weniger erfordert wurden, so war hier die Irrlehre mit all ihren Konsequenzen zurückzuweisen, und mit der Frage nach dem Verhältnis von Person und Naturen in Christus ist das ganze Erlösungswerk so eng verwachsen, daß es nicht umgangen werden konnte, auch auf die theologische Seite dieser Frage Rücksicht zu nehmen. Außerdem ist die christologische Schrift neben den kürzeren trinitarischen Abhandlungen umfangreich genug, um zu einer möglichst allseitigen Erörterung zu drängen, und dann noch nehmen, selbst für den vollen Umfang gerechnet, die theologischen Erwägungen nicht einmal den bedeutendsten Raum ein.

Befremden könnte nur, daß der Verfasser an einer Stelle ziemlich gleichgültig, aber keineswegs geringschätzig über Aristoteles sich auszusprechen oder wenigstens seinen Namen zu nennen scheint; das aber sei von einem Manne wie Boëthius nicht zu erwarten! „Wie Aristoteles und die übrigen seine Anhänger ebenso wie die Gefolgschaft der vielgestaltigen Philosophie, meinen;“ [1]) so lesen wir in unserem Werke. Boëthius war aber selbst einer von diesen Schülern des Aristoteles und es ist bekannt und auch in unserer Schrift zeigt es sich, wie er vielfach der aristotelischen Philosophie

---

[1]) Sicut Aristoteles ceterique et ejusdem et multimodae philosophiae sectatores putant.

folgte. Aber wenn man in dem angeführten Satze des Boëthius eine Herabsetzung des Aristoteles sehen will, so ist damit jedenfalls zu viel gesagt. Ein Tadel, den man doch nur aus dem Worte „multimodae", sagen wir „vielgestaltig", herauslesen kann, trifft keineswegs jene, die sich an Aristoteles halten, sondern mehr die anderen, welche von ihm abweichen; denn die Schule des Aristoteles und die vielgestaltige Philosophie sind ausdrücklich auseinander gehalten und nicht miteinander vermengt, sondern nebeneinander gestellt. Hätte er dieses eine Wort auf die Philosophie des Aristoteles angewendet, so könnte es uns vielleicht verwundern, allein dann berechtigte ein einzelnes Wort, welches überdies verschiedene Auffassungen, strenger und milder zuläßt, noch keineswegs vollgültige Beweise umzustoßen. Auch dann würde sich diese Äußerung dadurch erklären, daß er in einer Nebenfrage von Aristoteles abweicht. Nach der einen Deutung des Wortes „Natur" werde so alles genannt, was eine Wirksamkeit ausüben und erleiden kann. So finde es auf Gott und die Geisteswelt Anwendung. Aristoteles dagegen beschränke das Wort Natur auf die Körperwesen. Im Eindruck dieser Differenz sind die obigen Worte geschrieben und daraus würde es sich erklären, daß er hier ziemlich gleichgültig des Stagiriten gedenkt, den er sonst freilich auch als „Aristoteles meus" von der Philosophie bezeichnen läßt.[1]) Aber noch einmal, der fragliche Ausdruck „multimodae" trifft nicht den Aristoteles, sondern jene Philosophenschulen, welche von ihm abweichen. Diesen aber brachte Boëthius keineswegs eine unbedingte Hochachtung entgegen und so nahe er, um nur eines zu erwähnen, den Stoikern in seiner Ethik stand, scheint er dagegen ihre Erkenntnislehre, z. B. ihre Auffassung der allgemeinen Begriffe, ziemlich abfällig beurteilt zu haben. Auch finden wir die besprochene Stelle in einer theologischen Schrift, welche einem Kleriker zur Prüfung vorgelegt werden sollte,

---

[1]) De cons. phil. V. pros. 1.

und so waren besondere Lobsprüche auf Aristoteles nicht am Platze. Überdies knüpfen sich diese Bedenken nur an eine Zeile, die vielleicht in aller Eile niedergeschrieben wurde, ohne daß der Verfasser ahnen konnte, welche Folgerungen die kommenden Jahrhunderte an ein Wort anknüpfen würden.

§. 33.

Wissenschaftliche Thätigkeit im Freundeskreise des Boëthius.

Vier theologische Abhandlungen; — denn selbst die Schrift **de hebdomadibus** berührt, wenn auch keine nur dem Christentum allein eigentümliche, aber doch eine theologische Frage; — haben unserer Besprechung unterlegen und den Handschriften folgend möchten wir dieselben nach der Prüfung des Inhaltes als ein geschlossenes Ganze, als ein Korpus betrachten, über welches wir die Worte schreiben würden: Theologie des Boëthius. Beachtenswert ist der Umstand und jedenfalls für das Alter der Zusammenstellung sprechend, daß das Exzerpt aus Kassiodor bei Erwähnung der theologischen Werke des Boëthius die gleiche Ordnung in der Aufzählung verfolgt, die wir in unseren Handschriften finden.[1]) Vergleichen wir nun diese Abhandlungen miteinander, so ist es leicht, noch einen weiteren gemeinsamen Gesichtspunkt zu finden, von welchem ausgehend wir dieselben am besten beurteilen können: sie geben uns Aufschluß über die Thätigkeit eines Freundeskreises, in welchem der gemeinsame Wissensdurst das einigende Band bildete. Boëthius spielte in diesem Freundeskreise eine bedeutende Rolle und durch seine Schriften ist uns derselbe hauptsächlich bekannt geworden.

Die Träger der römischen Bildung für ihre Zeit hatten sich zusammengefunden und vielleicht angeregt durch die cicero-

---

[1]) Anecdoton Holderi pag. 4.

nianischen Schriften, nachahmend, was uns durch jenen berühmten Römer der altklassischen Tage überliefert wird von den philosophischen Unterredungen, an denen er teilgenommen, hielten auch sie wiederholt litterarische Besprechungen. Diese Konferenzen oder die geistige Ausbeute derselben dürfte von Boëthius mit dem Namen Hebdomaden angedeutet worden sein. Nur eine Vermutung stellen wir auf, wenn wir dabei an wöchentliche Zusammenkünfte denken, sei es nun an einem bestimmten dritten Orte, oder nach Verabredung bald bei diesem, bald bei jenem der Freunde. Allerdings läge es ebenso nahe, die Bezeichnung „Hebdomade" auf die Siebenzahl bei Abteilung der Aufsätze zu deuten; allein es ist keine Spur vorhanden, daß wir mehr als die vier boëthianischen theologischen Abhandlungen von diesen Konferenzen besitzen, ja daß überhaupt jemals eine größere Anzahl ähnlicher Schriftstücke existierte, die Veranlassung geben konnte zu einer solchen Bezeichnung. Wenn aber die Schriften Plotins von Porphyrius zu je neun in Enneaden abgeteilt wurden, so legt gerade die Abweichung von diesen Enneaden in der Zahl die Vermutung nahe, daß wir es hier mit einem anderen Bestimmungsgrunde als der Bücherzahl zu thun haben, und dann ist das Nächste, an die Zeit, als das bestimmende Moment für diese Bezeichnung, zu denken: möglicherweise, daß ein bestimmter Wochentag dazu ausersehen war, der sie zu gegenseitigem Gedankenaustausch zusammenführte.

So machte sich schon in den philosophischen Bestrebungen des Boëthius der Eifer geltend, mit welchem er den Anschluß an Symmachus zu erhalten suchte. Ihm legte er einzelne seiner philosophischen Werke zur Beurteilung vor, ehe er dieselben der Öffentlichkeit übergiebt. Bei jenen wissenschaftlichen Zusammenkünften nun dürfte wohl irgend ein bestimmtes Thema zu möglichst allseitiger Besprechung vorgelegt worden sein, und bald daß der eine, bald daß der andere demselben durch seinen Bildungsgang näher gestanden haben mag. Dann erklärt es sich auch, warum gerade der Abhand-

lung aus den Hebdomaden zufolge Boëthius ersucht worden war, die besprochenen Punkte schriftlich für das größere Publikum zu fixieren, es waren mehr philosophische Ideen, und auf diesem Gebiete fühlte er sich heimisch, während er in streng theologischen Fragen sich genötigt sah, dem Urteile anderer manches zu überlassen. Daß aber mit dem Worte „Hebdomade“ ein bestimmter Kreis wissenschaftlicher Erörterungen bezeichnet war, innerhalb dessen sich ihr geistiger Verkehr bewegte, zeigt die Ungezwungenheit, mit der er sich dieses Wortes bediente: es war der Sinn desselben ihm und seinen Freunden wohlbekannt. „Die Hebdomaden überdenke ich selbst bei mir, weniger um solchen Mitteilung zu machen, die für ernste Erwägungen unzugänglich sind, als vielmehr, um sie mir recht tief im Gedächtnis zu bewahren und dann noch weiter zu erforschen.“ [1]) Aber auch seinem Freunde giebt er das Zeugnis, daß er mit Eifer die angeregten Fragen aufgefaßt habe. [2]) Aus diesen Hebdomaden nun greift die dritte theologische Abhandlung des Boëthius einen Punkt heraus, wie das Gute der abhängigen Wesen auf das Urgute zurückzuführen ist und stellt ihn auf die Bitten seines Freundes ausführlicher dar. [3]) Ferner weist er auf die Eigentümlichkeiten der Art ihrer Besprechungen hin, die innerhalb jenes Freundeskreises zuerst zur Geltung gekommen zu sein scheinen. [4]) Welcher Gedankengang dürfte nun bei ihren Konferenzen maßgebend gewesen sein? Aus dem Plane unserer Abhandlung von den Hebdomaden können wir vielleicht

---

[1]) Ebdomadas vero ego ipse mihi commentor potiusque ad memoriam meam speculata conservo, quam cuiquam participo.

[2]) Tuus vero testis ipse sum, quam haec vivaciter fueris ante complexus.

[3]) Postulas, ut ex ebdomadibus nostris ejus quaestionis obscuritatem . . . digeram et paulo evidentius monstrem.

[4]) Idque eo dicis esse faciendum, quod non sit omnibus notum iter hujusmodi scriptionum.

schließen, in welcher Weise jene gelehrten Erörterungen sich abzuwickeln pflegten. Wahrscheinlich wurden kurze Grundsätze aufgestellt, wie wir solche an der Spitze unserer Abhandlung finden und dann verteidigt und besprochen, und auf diesen Grundsätzen baute man jene Folgerungen auf, um die es sich in der etwa vorgelegten Frage handelte. Ist unsere Annahme richtig, dann sind die neun philosophischen Lehrsätze, welche Boëthius in seiner Schrift de hebdomadibus vorangestellt hat, so weit unsere Kenntnis in der Geschichte der Wissenschaften reicht, im Abendlande die ersten Thesen gewesen, welche für die Öffentlichkeit aufgezeichnet wurden, und jener Freundeskreis war wohl der erste, in welchem diese mittelalterliche Methodik der Disputationen ihren Anfang genommen hat. In diesem Falle aber dürften die theologischen Schriften des Boëthius uns um so schätzenswerter erscheinen, da sie nicht nur über die Gesinnung ihres Verfassers uns befriedigenden Aufschluß geben, sondern auch ein interessantes Moment für die Geschichte der Wissenschaften uns aufdecken.

Auch die christologische Schrift gestattet uns, diesem Bilde einige Striche hinzuzufügen. Boëthius hatte seinen Freund, den Diakon Johannes, bestimmt erwartet zum Zwecke der Besprechung über die kirchliche Versammlung, in welcher das beschöfliche Schreiben verlesen worden war. Sein Ausbleiben hatte ihn mit Unruhe erfüllt.[1] Ohne daß eine Entschuldigung dieser Abwesenheit nötig gewesen zu sein scheint, wäre Boëthius dann am liebsten mit Johannes den nächsten Tag in Verbindung getreten, allein er wurde selbst durch dringende Geschäfte verhindert. Alle diese verschiedenen Umstände erklären sich einfach, wenn wir annehmen, daß sie, natürlich unter der Voraussetzung, nicht durch unvorhergesehene Hindernisse abgehalten zu werden, an einem bestimmten Tage

---

[1]) **Anxie te quidem diuqne sustinui, ut de ea, quae in conventu mota est, quaestione loqueremur.**

zur Förderung des gemeinsamen wissenschaftlichen Strebens zusammenzukommen pflegten. Der Diakon Johannes war erwartet, und zwar lange und ungeduldig erwartet worden, also eine Entschuldigung des Ausbleibens ist nicht eingetroffen. Das aber könnte nur auffallend sein, wenn sie zu außergewöhnlicher Zeit sich bestellt hätten, während bei regelmäßigen Zusammenkünften mehrerer ein Ausbleiben ohne besondere Entschuldigung sich leichter erklärt. Seine Gedanken hatte der Verfasser schon zurechtgelegt, davon giebt das ganze Werk gegen Eutyches und Nestorius Zeugnis, aber er wollte sie erst in der Konferenz der Prüfung unterbreiten. Johannes war nun in jenem Freundeskreise gewiß der berufenste Richter über theologische Fragen, so daß seine Abwesenheit die Zurückhaltung des Boëthius erklärt. Den römischen Diakon am nächsten Tage aufzusuchen, war Boëthius durch Geschäfte verhindert.[1]) Damit also seine Gedanken sich nicht verflüchtigten, hielt er es für das Beste, dieselben niederzuschreiben, oder doch die schon aufgezeichneten Grundzüge seines Planes zur Widerlegung der christologischen Irrtümer weiter auszufüllen.[2])

Allzu groß dürfte dieser Freundeskreis, welcher sich der gemeinsamen Pflege der Wissenschaften gewidmet hatte, nicht gewesen sein; denn sonst wären unserem Boëthius nicht die Klagen über die Teilnahmslosigkeit der großen Menge für dergleichen Bestrebungen so geläufig gewesen. Zwei Männer aber können wir mit Sicherheit bezeichnen, welche diesem Kreise zugehörten außer Boëthius: sein Schwiegervater Symmachus und der Diakon und nachmalige Papst Johannes; dann aber vielleicht auch Kassiodor, der frühe schon mit diesem Kreise der Schriften des Boëthius bekannt war. Wenn der Anicier in der Schrift de hebdomadibus sich dunkel ausdrückt und kurz faßt, damit ihn nur die Würdigen verstehen,

[1]) Ego in crastinum constitutis negotiis implicabar.

[2]) Mando litteris, quae coram loquendo servaveram.

so deutet er mit diesem Worte jedenfalls zunächst auf seine Genossen bei den wissenschaftlichen Konferenzen hin.[1]) Nicht bloß ein äußerliches Zusammentreffen ist es, wenn in den vorliegenden vier Schriften der Ausdruck „quaestio“ nicht nur einmal, sondern wiederholt gebraucht wird, um den Gegenstand der Besprechung zu bezeichnen. Vielleicht mit Rücksicht auf die ciceronianischen disputationes tusculanae mag dieser Ausdruck gewählt sein und es dürfte derselbe auf einen Gedankenaustausch in Frage und Antwort, also eine Art Disputation, hindeuten. Aus der gleichmäßigen Wiederkehr dieser Bezeichnung in allen theologischen Abhandlungen unseres Verfassers können wir auch auf die innere Zusammengehörigkeit dieser Schriften schließen.

So gliedert gewiß unser Werk gegen Eutyches und Nestorius sich fest ein in das Lebensbild des Boëthius und bekräftigt die Zeugnisse über den Eifer seines wissenschaftlichen Strebens. Wenn aber bei den Konferenzen, mit denen uns die theologischen Schriften unseres Verfassers bekannt machen, auch ein Kleriker, der Diakon Johannes, eine bedeutende Rolle spielte, dann erklärt es sich leicht, daß auch theologische Fragen in den Kreis der Besprechungen gezogen wurden, und daß selbst Boëthius, obwohl er auf dem Boden der theologischen Spekulation sich keineswegs sicher fühlen konnte, gleichwohl Interesse für dieselbe gewonnen.

---

[1]) Tu ne sis obscuritatibus brevitatis adversus, quae . . id habent commodi, quod cum his solis, qui digni sunt, colloquuntur.

Viertes Kapitel.

Die Schrift de fide catholica.

§. 34.

Inhalt dieser Schrift.

In der Reihe der theologischen Abhandlungen des Boëthius hat eine Schrift Aufnahme gefunden, welche von vornherein durch ihren abweichenden Charakter gegen die anderen Abhandlungen, neben welche sie gestellt worden, bedeutend absticht. Es fehlen Einleitung und Schluß, wie sie bei jenen durch die Briefform bedingt werden und von dialektischen Erörterungen, für welche in den besprochenen Werken die Kirchenlehre den Untergrund bietet, findet sich hier keine Spur. Innig fromm, ein tief fühlendes Gemüt bekundend, hat der Verfasser die wichtigsten Wahrheiten der christlichen Religion aneinander gereiht, und zwar ist die historische Entwicklung für die Darstellung des Ganzen gewählt worden. Ob diese Schrift mit Recht dem Boëthius zugeschrieben wird oder nicht, ist für unsere Hauptfrage nicht mehr entscheidend, allein trotz dessen soll der Inhalt und die Bedeutung unserer Abhandlung wenigstens kurz besprochen werden, weil unter allen Umständen dieselbe ein Zeugnis ist, wie sinnig in jenen Zeiten — Thomas von Aquin kennt bereits diese Abhandlung, und die älteste Handschrift, in der sie enthalten ist, in der ambrosianischen Bibliothek zu Mailand entstammt dem zehnten Jahrhundert — die Kirchenlehre aufgefaßt wurde, indem man sich keineswegs begnügte, nur die Glaubenssätze ohne inneren Zusammenhang aneinander zu reihen, sondern gemütvoll dieselben aufzufassen bemüht war.

An die Spitze stellt der Verfasser die Urkunden des christlichen Glaubens: das Alte und Neue Testament. Der Geschichtsphilosophie des heiligen Paulus folgend, wird Christus als der Mittelpunkt aller menschlichen Entwicklung bezeichnet, da schon die Zeit vor Christus auf den kommenden Erretter hinweise. Es folgt eine ausführliche Darstellung der Kirchenlehre von der allerheiligsten Dreifaltigkeit, welche beweist, daß alle Versuche, diese Grundlehre der christlichen Religion zu erschüttern, der Zeit nach bereits zurückliegen. Nur eine Unsicherheit tritt hervor: der Ausgang des heiligen Geistes ist vom Vater erfolgt oder vom Sohne.[1]) Diese Ausdrucksweise dürfte darauf hindeuten, daß man wohl den Ausgang des heiligen Geistes von Vater und Sohn in den Glaubensbekenntnissen zu betonen pflegte, aber noch nicht so allgemein, daß jede Unsicherheit ausgeschlossen wäre. In einer Darstellung der Glaubenslehre, welche dem Abendlande ihre Entstehung verdankt, führt ein solches Schwanken auf die früheren Jahrhunderte vor dem Mittelalter zurück. Von den Irrlehrern gegen das christliche Gottesbewußtsein, welches in der Lehre von der Dreieinigkeit gipfelt, sind die Sabellianer, Arius und die Manichäer genannt.

Die historische Folge der Ereignisse ist für den Verfasser der grundlegende Gedanke seines Planes und er hat es verstanden, den christlichen Gottesglauben in diesen Plan einzufügen: es ist die Ewigkeit, in welcher Gott waltet, während mit der Schöpfung die Zeit beginnt. Die historische Ordnung ist so genau innegehalten, daß man die Schrift nach derselben scheiden kann: 1) Die Zeit vor Christus, obwohl die Abhandlung selbst das erste Weltalter schon mit der Sündflut schließt; 2) Christus der Erlöser und 3) die Wirksamkeit des Christentums bis an das Ende der Welt.

1) Die Zeit vor Christus. Die Welt ist durch Gott

[1]) Sanctum vero spiritum neque patrem esse, neque filium atque ideo in illa natura nec genitum nec generantem, sed a patre quoque procedentem vel filio.

geschaffen. Der christliche Schöpfungsbegriff hält den Pantheismus und die Ewigkeit der Materie fern. Ein Teil der Engel, der sich mit seinen Vorzügen nicht begnügen wollte, ist gefallen und daran knüpft der Verfasser den sinnigen Gedanken, der uns allerdings auch anderwärts in der alten Theologie begegnet, daß die Menschen geschaffen seien, um die durch den Sturz der Engel gerissene Lücke im Reiche der Himmel wieder auszufüllen. In kurzen Worten, aber mit kräftigen Zügen zeichnet er die Natur des Menschen, bestehend aus Leib und Seele, mit Verstand und freiem Willen ausgerüstet. Wiederum begegnet uns eine tiefere theologische Auffassung in der Antithese: wie die höhere Natur der Engel durch den Stolz in die Tiefe gestürzt worden, so sollte die niedere Natur des Menschen durch die Demut emporsteigen zur Höhe. Aus Neid verlockte der Teufel den Menschen zur Sünde. Dies wissen wir aus den Offenbarungen Gottes, welche er seinem Diener Moses mitgeteilt hat, und die von diesem in den heiligen Büchern aufgezeichnet worden sind. In einer kurzen Abschweifung spricht er von der historischen und allegorischen Schrifterklärung. Durch die Sünde an Leib und Seele verdorben, mußten die ersten Menschen, aus dem Paradiese vertrieben, die Erde bebauen. Der Tod war die verdiente Strafe der Sünde. Der Gedanke, welcher folgt, scheint bei anderen Schriftstellern der älteren Zeit nicht wiederzukehren. Zuerst mußte Abel die zerstörende Kraft des Todes erfahren, damit die Stammeltern umsomehr den Tod fürchten lernten und diese Furcht ihnen zur Strafe werde. Die verderbende Kraft der Erbsünde habe ein gewisser Pelagius geleugnet. Das sittliche Elend der Menschheit, aus welcher Gott nur wenige treue Herzen sich ausgesucht, wurde so groß, daß er durch die Sündflut die Kinder Adams von der Erde vertilgte, mit Ausnahme des frommen Noe und seiner Familie. Wie das rettende Holz der Arche gedeutet werde, sei den Forschern der heiligen Schrift bekannt. Damit ist das erste Weltalter abgeschlossen.

Trotz dieser furchtbaren Strafe fielen die Menschen aufs neue in Verderbnis und jetzt suchte Gott dieselben auf eine andere Weise zu erziehen dadurch, daß er ihnen eine Reihe heiliger Männer sandte: Abraham, Isaak, Jakob und die anderen Patriarchen. Aus der Knechtschaft Ägyptens führten Moses und Aaron die Kinder Israels dem gelobten Lande zu und auf dem Zuge durch die Wüste gab Gott am Berge Sinai die zehn Gebote und dann noch andere Gesetze, welche für das Volk der Juden bestimmend blieben. Nach Saul wurde von David an das königliche Geschlecht in Israel fortgeführt bis auf Herodes, und dem Davidischen Stamme gehörte auch die seligste Jungfrau an, die uns den Erlöser geboren hat. So wurde bei dem allgemeinen Verderben der Sünde ein Volk von Gott ausgewählt, seine Gebote zu beobachten, und Propheten, wie auch andere heilige Männer waren berufen, dieses Volk zu unterrichten.

2) Christus. Der Erlöser und Adam, Maria und Eva werden einander gegenübergestellt. Die Jungfräulichkeit der Gottesmutter vor, in und nach der Geburt wird betont und die Irrlehren des Nestorius, wie des Eutyches, welche die Menschwerdung berührten, zurückgewiesen. Die Taufe durch Johannes, die Wahl der Apostel, Tod und Auferstehung Jesu, dies sind die Thatsachen aus der Geschichte des Erlösungswerkes, welche kurz aneinander gereiht werden. Wieder drängte es den Verfasser, tiefinnig den Plänen Gottes nachzuforschen: der Widersacher wollte der Menschheit den Weg zum Himmel versperren und diese Menschheit sollte in Christus mit der Gottheit vereint in das Reich der ewigen Herrlichkeit einziehen. Der Heiland sendete seine Jünger aus, den Glauben zu predigen und die Sakramente auszuspenden. Durch diese sollte Gottes Gnade wieder der verdorbenen menschlichen Natur erschlossen werden, und so heilen die Sakramente die Wunden, welche durch die Sünde der Stammeltern der ganzen Menschheit geschlagen worden sind. Die Gnade erläutert er als ein freies Geschenk Gottes; denn sie

würde nicht Gnade genannt werden, wenn sie unseren Verdiensten zugeteilt würde:[1]) eine Darstellung, wie wir dieselbe schon bei Augustinus finden.[2]) Auch für die Geschichtsphilosophie der vorliegenden Abhandlung mag das Werk des heiligen Augustinus **de civitate** Dei vielfach benützt worden sein.

3) Vollendung des Werkes Christi. Die Kirche Christi breitet sich unter ihrem Haupte, dem Erlöser, über die ganze Erde aus. Sie erzieht uns für den Himmel und wird ihre treuen Kinder einer seligen Auferstehung entgegenführen. Als einer der wichtigsten Lehrsätze unserer Religion wird die Auferstehung des Leibes bezeichnet. Schrift und Tradition sind für die Glaubenslehren überall maßgebend, während das kirchliche Leben zuweilen auch den örtlichen Sondergewohnheiten einiges Recht einräumt. Der Christ erwartet nun zum Lohne der Treue eine glückliche Ewigkeit, in der wir, um die Zahl der gefallenen Engel zu ersetzen, zur Anschauung Gottes berufen werden, in der ewige Freude unsere Speise und beständiges Lob des Schöpfers unser Tagewerk sein wird.

§. 35.

Welche Rechte besitzt Boëthius an diese Schrift?

Der Hauptsache nach ist die Frage gelöst, ob Boëthius ein Christ zu nennen, oder ob er mehr oder minder offen widerchristlichen Ideen gehuldigt habe. Die trinitarischen Abhandlungen sind sein Eigentum, ebenso wie die Schrift gegen Eutyches und Nestorius und diese geben Zeugnis, daß er

---

[1]) Nec gratia diceretur, si meritis tribueretur.

[2]) Gratia vero non secundum merita hominum datur, alioquin gratia jam non est gratia (Rom. 11, 6.): quae ideo gratia vocatur, quia gratis datur. Sti. August. de grat. et lib. arb. cap. 21, 43.

keineswegs von der Kirchenlehre abgewichen, ja, daß der Maßstab und die Richtschnur für seinen Glauben die Lehrsätze und Glaubensbekenntnisse der Kirche gewesen sind. Dieses Urteil wird durchaus nicht erschüttert, ja nicht einmal berührt von der Entscheidung, ob die vorliegende Zusammenstellung der christlichen Glaubensgrundsätze noch als ein Werk des Boëthius anzuerkennen ist oder nicht.

Die sinnige Auffassung und der gemütvolle Hauch, der die ganze Abhandlung de fide catholica durchweht, berühren durchaus freundlich, und wenn wir den Verfasser bestimmt bezeichnen könnten, würde diese eine Schrift genügen, ihm einen ehrenvollen Platz unter den Theologen einzuräumen, und es bliebe nur zu bedauern, daß seine Hand nicht weitere Gedanken seines Geistes uns aufgezeichnet, oder daß die zerstörende Thätigkeit der Zeit uns seiner anderen Werke beraubt hat. Gewiß gern würden wir diese Abhandlung als eine Schöpfung des Boëthius anerkennen, und noch ganz anders müßte dann sein Bild aus dem dunklen Rahmen seiner Zeit uns entgegenleuchten. Allein innere Gründe bestimmen uns, dieselbe dem Anicier abzusprechen und in diesem Urteile können uns äußere Zeugnisse nicht wankend machen, umsoweniger, da sie im Gegensatz zu den anderen theologischen Schriften nur sehr unsicher auftreten.

Unsere Abhandlung de fide catholica hat eine Stelle gefunden unter den theologischen Geistesprodukten des Boëthius zwischen seinen trinitarischen Schriften und dem christologischen Werke. Eine flüchtige Prüfung aber genügt, uns zu belehren, daß hier keineswegs ihr Platz ist, sondern daß sie mit Unrecht an diese Stelle verwiesen wurde. Die entsprechenden Berührungspunkte in Einleitung und Schluß, die ganze dialektische Haltung bezeugen die Zusammengehörigkeit der anderen vier Schriften und wir möchten glauben, daß sie als ein geschlossenes Korpus ihre Wanderung in die Welt angetreten haben als Zeugen der Theologie des Boëthius. Dann aber müssen wir die Abhandlung de fide catholica

für eine spätere Einschiebung halten; denn ein bedachtsamer Sammler würde selbst, wenn er dieselbe als dem Boëthius zugehörig betrachtet hätte, auch dann noch keineswegs zwischen den anderen theologischen Schriften ihr den Platz zugewiesen haben, sondern entweder vor diesen oder nachher: ein flüchtiger Blick mußte genügen, jeden zu überzeugen, daß hier ein ganz anderer Geist uns entgegenweht.

Boëthius liebte es, seinen Werken eine besondere Einleitung und zuweilen auch einen besonderen Schluß zu geben, die nach der Größe des Umfanges mehr oder weniger klar hervortreten und zumal in den besprochenen theologischen Schriften sich leicht kenntlich abheben; hier fehlen dieselben gänzlich, obwohl genügende Veranlassung geboten war, Aufklärung zu geben, warum der römische Philosoph diesmal auf einem fremden, dem theologischen Gebiete seine Kräfte versuchte. Ohne dem Boëthius irgend einen Vorwurf daraus machen zu wollen, aber es hatte sein langjähriges Forschen in den Werken der alten Philosophie ihm zwar eine reiche dialektische Gewandtheit eingetragen, welche auch in seinen theologischen Schriften unverkennbar hervortritt, während die tiefsinnige Auffassung, die gemütvolle Darstellung neben diesen dialektischen Redewendungen mehr zurücktritt; und gerade diese gemütinnige Gedankenfülle ist der Vorzug unserer Schrift. Eine solche Abhandlung aber zu verfassen, lag nicht im Charakter des Boëthius. Damit hängt zusammen, daß der Stil dieser Schrift durchaus abweicht von dem Stil der echten Werke des Aniciers, und während sonst auch für die kürzeste Abhandlung aus den anerkannt echten Werken des Boëthius Belegstellen, in denen seine verschiedenen Schriften bis auf das Wort sich vielfach voneinander abhängig zeigen, beigebracht werden können, fehlen solche hier gänzlich.

Wir können darum nicht die Ansicht Schündelens teilen,[1]) welcher die theologischen Abhandlungen in folgender

[1]) Theologisches Litteraturblatt von Bonn. Jahrg. 1870. S. 844, 845

Weise ordnet. Sein erstes Werk unter diesen soll die Schrift contra Eutychen et Nestorium sein. In seiner kirchlichen Gesinnung wegen der ungewöhnlichen Anwendung des Ausdruckes substantia verdächtigt, verfaßte er zu seiner Rechtfertigung die Abhandlungen de trinitate und zuletzt als den zweiten, den theologischen Teil der Trostschrift das vorliegende Werk de fide catholica. Allein kein Wort desselben deutet auf diesen Zusammenhang, kein Ausdruck ist geeignet, die Verbindung zwischen der Konsolation und dieser Schrift zu vermitteln und auch nur einen schwachen Faden über die Lücke zu spannen, welche zwischen diesen beiden Abhandlungen klafft. Nur als Vermutung kann die weitere Behauptung Schündelens[1]) gelten, für welche auch nicht die Spur eines Beweises beigebracht wird, daß die Schrift de fide catholica ein Diktat des Boëthius in seinen letzten Stunden sei. Nicht ein flüchtiges Diktat, sondern eine wohl durchdachte Abhandlung ist dieselbe; am allerwenigsten aber war Boëthius, welcher sonst sich keineswegs sicher auf theologischem Boden bewegte, der Mann, daß er schnell diktierend eine solche Arbeit abgefaßt hätte, durch welche gleichmäßig ein Grundgedanke sich hindurchzieht: die Welt vor und nach Christus deutet auf Christus hin, und in der mehrmals die gleiche Auffassung wiederkehrt: die Menschen sollten die Lücken der gefallenen Engel ausfüllen.

Außerdem deutet der Verfasser der wohl durchdachten Schrift de fide catholica ausdrücklich und wiederholt auf das tiefere theologische Verständnis hin, welches ihn nicht nur selbst bei der besonderen Auffassung seines Gegenstandes beeinflußt habe, sondern welches er auch bei seinen Lesern voraussetzt. „Was aber durch das Holz der Arche versinnbildet werden soll, durch welches die Gerechten dem Verderben entrissen wurden, wissen jene, denen das Verständnis der heiligen Schrift erschlossen ist,“ also jene, welche die theologische

[1]) A. a. O. Jahrg. 1871. S. 606 sqq.

Wissenschaft kennen.[1]) Boëthius war ein Christ, und zwar ein gläubiger Christ, aber kein Theologe und von seinen Lippen würden diese Worte, welche eine tiefere symbolische Auffassung bekunden, nicht gekommen sein. Einige nehmen an, daß er dieses Glaubensbekenntnis als eine Art geistigen Testamentes für seine Söhne verfaßt habe; allein in diesem Falle würde er um so weniger mit einer kurzen Andeutung sich begnügt haben, als nichts bekannt ist von einer besonderen Geistesbefähigung derselben, welche eine genauere Erläuterung hätte überflüssig machen können. Ebenso stellt der Verfasser den historischen und allegorischen Sinn der Schrift nebeneinander und beruft sich für die Kenntnis dieser verschiedenen Auslegungsarten auf das fromme Verständnis und die Glaubensfestigkeit doch wohl zunächst seiner Leser:[2]) alles das weist auf einen Theologen als Verfasser hin und führt von Boëthius ab.

Die Auffassung der Irrlehren des Nestorius und Eutyches weicht nicht von der Wahrheit und auch von der Ausführung des Boëthius in seinen echten Werken nicht wesentlich ab, allein die Zusammenstellung derselben ist in der christologischen Schrift des Aniciers, mit unserer Abhandlung verglichen, eine verschiedene. Boëthius vereint beide Irrlehren unter einem gemeinsamen Gesichtspunkte. Weder Nestorius noch Eutyches vermochten zu fassen, wie Natur und Person der Zahl nach verschieden sein könnten. Nestorius ging dann von zwei Naturen aus und lehrte zwei Personen; Eutyches hielt an einer Person fest und irrte dadurch, daß er weiter aber auch nur eine Natur anerkennen wollte. Ebenso führen beide Irrlehren zu demselben Schlusse: die Erlösung wird geleugnet, da nach keiner dieser abweichenden Ansichten die

[1]) Cur autem per arcae lignum voluerit justos eripere, notum est divinarum scripturarum mentibus eruditis.

[2]) Haec autem pie intelligentibus et veraci corde tenentibus satis abundeque relucent.

zu erlösende Menschennatur voll mit der göttlichen geeint worden ist. So stellt Boëthius den Nestorianismus und den Eutychianismus zusammen. Unsere Schrift, der Sache nach allerdings in vollständiger Übereinstimmung, trennt beide Irrlehren und hält sie auseinander: der eine glaubte den Erlöser für einen bloßen Menschen, der andere für Gott allein erklären zu müssen.[1]) Wenn die Schrift **de fide catholica** weiterhin hervorhebt: der menschliche Körper, welchen Christus angenommen, sei nach Eutyches nicht dadurch geworden, daß er an dem menschlichen Wesen Anteil genommen habe,[2]) so ist nur die eine Seite der Erörterung damit belegt, während Boëthius in seinem christologischen Werke eingehend die verschiedenen Ansichten scheidet, je nachdem die Monophysiten, welche die menschliche Natur vor der Vereinigung anerkannten, wieder dadurch voneinander abwichen, daß nur ein Teil behauptete, der Leib Christi sei durch eine besondere Schöpfung Gottes gebildet worden.

Diese Bedenken gegen die Ansicht, Boëthius, der die anderen besprochenen theologischen Schriften verfaßt, habe auch unser Glaubensbekenntnis niedergeschrieben, können nicht umgestoßen werden durch die unsicheren handschriftlichen Angaben. Nur die anderen vier theologischen Abhandlungen des Boëthius ohne das Glaubensbekenntnis werden uns geboten durch zwei Codices des Vatikans aus dem zehnten und elften Jahrhundert, eine Handschrift von St. Gallen aus dem elften, von Florenz zu **santa Croce** aus dem elften, von Valenciennes aus dem zwölften, von Laon aus dem vierzehnten und durch einen weiteren vatikanischen Codex aus dem dreizehnten oder vierzehnten Jahrhunderte.[3]) Das älteste bekannte Zeugnis für die Urheberschaft des Boëthius hinsichtlich

---

[1]) **Unus hominem solum, alter Deum solum putavit asserere.**

[2]) **Nec humanum corpus quod Christus induerat de humanae substantiae participatione venisse.**

[3]) **Usener. Anecdoton Holderi pag. 55.** Anm. 2.

unserer Schrift de fide catholica scheint der Codex von Einsiedeln aus dem zehnten oder elften Jahrhundert zu enthalten, der aber dieselbe erst nach dem Werke gegen Eutyches und Nestorius hinzufügt.[1]) Der Codex Gothanus des zwölften Jahrhunderts weist unser Glaubensbekenntnis auf, aber gerade dadurch muß er Zweifel erregen, daß er beifügt: Dieser Brief wird in anderen Büchern nicht gefunden.[2]) Die Handschriften von Tegernsee aus dem zehnten Jahrhundert und von Bern aus dem neunten oder zehnten Jahrhundert,[3]) welche die boëthianischen Schriften enthalten, geben den Text unserer Abhandlung, aber sie entbehren jeder Überschrift für denselben, während bei den anderen Abhandlungen eine solche vorangestellt ist. Diese Unsicherheit über die Urheberrechte an unserer Schrift bezeugt Usener von einer größeren Anzahl Handschriften aus dem zehnten bis zum dreizehnten Jahrhunderte.[4]) Alle diese Umstände können gewiß nur dazu beitragen, unsere Zweifel zu bestärken.

---

[1]) Peiper Prolegom. pag. XIX. pag. 175.

[2]) Ista epistola in aliis libris non invenitur.

[3]) Peiper Prolegom. pag. XIX. pag. 175.

[4]) Anecdoton Holderi pag. 55. Anm. 2. Am meisten dürfte ein Codex der ambrosianischen Bibliothek zu Mailand besprochen sein, welchen Biraghi zuerst dem achten Jahrhundert zuschrieb, während nach genauer Untersuchung Cossa ihn in das zehnte Jahrhundert verlegt. Wenn Schündelen (Bonner Litteraturblatt 1870, S. 804) behauptet, die Gegner der Urheberschaft des Boëthius führen als Grund an: „In den ältesten Handschriften nämlich (und Nitzsch fügt bei: in allen bis 1656) fehlt das Buch, welches Trithemius de fide tituliert“, so könnte einer solchen Äußerung von Nitzsch nur ein Versehen zu Grunde liegen, wie die Jahreszahl 1656 wohl genügend beweist. In diesem Falle liegt das Versehen aber auf der Seite Schündelens; denn Nitzsch schreibt (System des Boëthius, S. 25.): „Daß aber auch die Handschriften nicht in den Titeln übereinstimmen, zeigen die gedruckten Ausgaben, von denen wir einige verglichen haben. In den ältesten (in allen bis 1656) fehlt das Buch, welches Trithemius de fide tituliert.“ Es ist also von Nitzsch das Jahr 1656 als das Jahr des ersten Druckes unserer Schrift bezeichnet.

Daß unser Glaubensbekenntnis, nachdem es erst einmal durch irgend einen Zufall in einer boëthianischen Handschrift Aufnahme gefunden hatte, wegen seines ansprechenden Inhalts dann erst gern dem Anicier zugeschrieben wurde, während es in den älteren Zusammenstellungen der Werke unseres Verfassers noch fehlte, beweist weiter die Nichtberücksichtigung dieser Schrift in den älteren Notizen über die wissenschaftliche Thätigkeit des Boëthius. Das Excerpt Kassiodors erwähnt außer der ausdrücklichen Hervorhebung der größeren Schrift über die heilige Dreifaltigkeit und des Buches gegen Nestorius allerdings noch einige dogmatische Abhandlungen (capita quaedam dogmatica), aber in diesen dürfte unser Glaubensbekenntnis noch nicht mit eingeschlossen sein, da es wegen seines bedeutsamen Inhalts wohl mit genauer besonderer Bezeichnung angeführt worden sein würde, während der kurze Hinweis auf die anderen theologischen Schriften sich leicht wegen ihres geringen Umfanges erklärt. Auch Abälard[1]) scheint von diesem Glaubensbekenntnis noch nichts zu wissen; denn er hebt zum Lobe des Boëthius nur die größere trinitarische Schrift, ebenso wie das christologische Werk hervor, obwohl es nahe gelegen hätte, die kirchliche Gesinnung des Aniciers gerade aus der Abhandlung de fide catholica zu beweisen. In einer vatikanischen Handschrift aus dem elften Jahrhundert stehen alle fünf besprochenen Traktate nebeneinander, aber zu unserem Glaubensbekenntnisse sind keine Scholien beigefügt, während die anderen vier Abhandlungen solche in reicher Zahl aufweisen. Ähnlich umfassen einzelne alte Kommentare nur diese ohne die Schrift de fide catholica.[2]) Auch Gilbert von Poitiers erläutert nur die vier anderen theologischen Traktate des Boëthius, während er unser Glaubensbekenntnis nicht erwähnt; also das Exemplar der boëthianischen Schriften, welches ihm vor-

[1]) Abälard Introduct. ad Theolog. lib. I. c. 25.

[2]) Anecdoton Holderi pag. 57. Anm. 11.

gelegen, dürfte wohl dieses nicht enthalten haben. Thomas von Aquin scheint das erste Zeugnis aus fremdem Munde zu bieten für die Eigentumsrechte des Boëthius an der Schrift de fide catholica, die auch Tritenheim in sein Verzeichnis der Werke des Aniciers mit aufgenommen hat. Die Ausgabe des Renatus Vallinus [1]) ist die erste gewesen, welche dieses Glaubensbekenntnis mit umfaßt unter dem Titel: „Brevis fidei christianae complexio". Jedenfalls ist das Verdienst des Vallinus nicht zu verkennen, wenn er ein Werk dem Druck übergeben, welches gewiß Verbreitung verdiente, aber die Gründe, es dem Boëthius zuzuschreiben, sind ungenügend gegenüber den bedeutenden Divergenzen von seinen anerkannt echten Werken.

Auch das Diptychon von Monza (cf. §. 6) kann an diesem Urteile nichts ändern. In fide Jesu maneam hat Luigi Biraghi herausgelesen [2]) aus den Buchstaben in fid(e) Ihs(u) meneam, während Gori und Frisi [3]) dieselben nicht zu entziffern wagten. Vorausgesetzt, daß obige Worte richtig gelesen und richtig ergänzt sind, vorausgesetzt, daß die dargestellte Figur in Wahrheit unseren Anicier bedeuten soll, daß ferner das Alter der Platte weit genug zurückreicht, damit dieselbe als gültiger Zeuge aufgeführt werden könne, so wäre das Zusammentreffen dieser Worte mit dem Titel unserer Schrift, der ähnlich klingen mag, um so mehr nur ein zufälliges zu nennen, als dieser Titel derselben erst später zugefügt worden ist und in den meisten Handschriften sich nicht findet, ebenso wie noch Thomas von Aquin und Tritenheim in der Angabe des Titels allerdings nur unwesentlich abweichen.

So können wir freilich, weil alle weiteren Anhaltspunkte

---

[1]) Edit. Lugd. Batav. 1656.

[2]) Boëzio filosofo teologo martire a Calvenzano. Milano 1865.

[3]) Gori. Thesaurus veter. diptych. II. pag. 248. Frisi. Memorie di Monza tom. III.

fehlen, die Frage nach dem Verfasser unserer Schrift nicht beantworten, und selbst die Zeit der Abfassung ist nur insoweit bestimmbar, als die Gegner der Kirchenlehre bis Eutyches genannt werden. Ein „gewisser“ Pelagius hat die Erbsünde geleugnet. Aber selbst diese Bezeichnung braucht noch nicht auf eine fernere Vergangenheit zu deuten, da man leicht daran denken kann, daß der Pelagianismus weniger die Kreise des Volkes erfaßt hat. Die Erbsünde, die durch den Sündenfall verdorbene menschliche Natur und die göttliche Gnade sind bereits kirchlich vollkommen klare Begriffe. Wenn die Handschriften richtig den Ausgang des heiligen Geistes vom Vater oder dem Sohne uns überliefern, so würden wir etwa auf das sechste Jahrhundert zurückgeführt, wo noch nicht alles Schwanken über den kirchlichen Ausdruck der Glaubenslehre auch im Abendlande verschwunden war. Vielleicht hat dann der Verfasser nicht ohne Absicht das mehr einende vel und nicht das strenger trennende aut gewählt.[1]) Als letzte mögliche Endgrenze für die Entstehung unseres Glaubensbekenntnisses ist das zehnte Jahrhundert zu bezeichnen, da Handschriften aus demselben es bereits, aber namenlos, enthalten.

Nähere Anhaltspunkte, um den Verfasser zu ermitteln, fehlen in der Schrift, und es sei nur die Vermutung ausgesprochen, daß sie möglicherweise für eine klösterliche Genossenschaft, wahrscheinlich aber für theologische Kreise bestimmt war, da an einzelnen Stellen ein tieferes Verständnis der Glaubenslehre vorausgesetzt wird. Immerhin bleibt uns dieselbe wertvoll als ein Zeugnis, daß es in jenen Zeiten neben dialektischer Schärfe nicht an tiefsinniger Auffassung fehlte, und wir unterschreiben gern das Urteil des ersten Herausgebers, welcher erklärt, daß dieses Buch wohl verdiene, der Vergessenheit entzogen zu werden.[2])

---

[1]) Sanctum vero spiritum ... a patre procedentem vel filio

[2]) Is libellus vere aureus indignus erat, qui diutius lateret. Vallinus.

Die Schriften des heiligen Augustinus scheinen nicht ohne Einfluß auf die Abfassung desselben geblieben zu sein; wenigstens sind hier die Lehrgrundsätze praktisch verwertet, die er in seinem Werke **de catechizandis rudibus** ausgesprochen, abgesehen von anderen Berührungspunkten mit den Gedanken des großen Kirchenlehrers. In leicht faßlichem, geschichtlichem Gewande soll zuerst die Heilslehre den Menschen ans Herz gelegt werden;[1]) und diesen, sowie die anderen von Augustinus ausgesprochenen Lehrgrundsätze hat der Verfasser unseres Glaubensbekenntnisses befolgt. Die Geschichte des Heiles ist fortgeführt von der Erschaffung der Welt bis zum Ende aller Dinge. Der Plan Gottes in Grund und Folge ist erforscht, soweit eben das menschliche Denken reicht, und auch das gemeinsame Ziel und der Mittelpunkt, um den sich die ganze Entwicklung gruppiert, und welcher beständig im Auge behalten werden soll, fehlt nicht: nach Augustinus ist es die Liebe; und wenn wir den ersten Grundsatz der christlichen Geschichtsphilosophie einsetzen, welcher den Erlöser als den Mittelpunkt der ganzen menschlichen Entwicklung bezeichnet, als den Mittelpunkt für alle Zeiten vor ihm und nach ihm, so ist eben dieser Liebe ihr Gegenstand gegeben und wir wissen, wem wir als Christen Sinnen und Trachten unseres Herzens zuwenden sollen. Auch hierin also sagt der Verfasser unseres Glaubensbekenntnisses, welcher auf Christus hinweist, mit anderen Worten dasselbe, was der heilige Augustinus vor ihm als das Ziel allen religiösen Unterrichtes bezeichnet: die Liebe Gottes.

---

[1]) Inde jam exordienda narratio est ab eo, quod fecit Deus omnia bona valde et perducenda ut diximus usque ad praesentia tempora ecclesiae, ita ut singularum rerum atque gestorum, quae narramus, causae rationesque reddantur, quibus ea referamus ad illum finem dilectionis, unde neque agentis aliquid neque loquentis oculus avertendus est. Sti. August. de catech. rud. cap. 6.

Schlußkapitel.

---

§. 36.

Endresultat der Untersuchung.

Am Ziele der Untersuchung angelangt, sei noch ein kurzer Rückblick auf den Gang derselben gestattet. Die Frage nach der Stellung, welche Boëthius zum christlichen Glauben eingenommen, ist keineswegs bedeutungslos zu nennen, da dieser edle Patrizier von Rom auch in der Geschichte der kirchlichen Wissenschaften einen hervorragenden Platz einnimmt. So viel wir nun von den Verhältnissen jener Tage, von der Geschichte der Ostgotenherrschaft über Italien und von den Lebensumständen des Boëthius kennen, sprechen alle Momente wenigstens für seine äußere Zugehörigkeit zum Christentume. In seiner Konsolation jedoch treten die theologischen Erwägungen so weit zurück und sein philosophisches Wissen steht so sehr im Vordergrunde, daß man sich in wissenschaftlichen Kreisen berechtigt glaubte, ihm die innere christliche Gesinnung abzusprechen. Allein selbst zugegeben, daß Boëthius ein Liebhaber platonischer Gedanken, ein Kenner der aristotelischen Dialektik und überhaupt in der alten Philosophie durchgebildet gewesen, zugegeben ferner, daß er besonders dem Platonismus jene reiche Anerkennung entgegenbrachte, von welcher sein Trost der Philosophie Zeugnis giebt, aber es ist trotz dessen nicht zu verkennen, wie er es geflissentlich vermeidet, dem christlichen Glaubensbewußtsein zu widersprechen und es finden sich außerdem auch in dieser philosophischen Schrift einzelne Anklänge einer christlichen Gesinnung. Die Anerkennung, welche dieses Buch im ganzen Mittelalter gefunden, liefert ferner den Beweis, daß sich wohl

eine christliche Deutung mit seinem Inhalte vereinen läßt; unter allen Umständen aber ist kein Anzeichen vorhanden, daß sich der Verfasser in bewußten Gegensatz zum Christentume gestellt hätte. Wir halten uns also zu dem Schlusse berechtigt: dieser Haupteinwand gegen die christliche Gesinnung des Boëthius, welcher sich auf seine Konsolation stützt, ist hinfällig.

Mit der Frage nach der Herzensüberzeugung des Boëthius hängt eng zusammen die Frage nach der Echtheit der ihm zugeschriebenen theologischen Schriften. Die inneren und äußeren Gründe, welche uns bestimmten, unter diesen fünf Abhandlungen von vornherein das Glaubensbekenntnis auszuscheiden als dem Boëthius nicht zugehörig, sind in dem voranstehenden Kapitel angegeben worden. Die übrig bleibenden vier theologischen Schriften sind einander so verwandt in Inhalt und Darstellung, daß wir ohnehin auf eine Person als den Verfasser all dieser Abhandlungen raten würden, selbst wenn die Handschriften sie nicht als zusammengehörig der Nachwelt überliefert hätten. Sie bekunden ferner in ihrem Stil und in ihrer ganzen Haltung so sehr den boëthianischen Charakter, sie zeigen mit den anerkannt echten Schriften des Aniciers so viele Berührungspunkte, daß dadurch das gemeinsame Zeugnis der Handschriften und aller Jahrhunderte nur bestätigt wird, welche uns in voller Übereinstimmung Boëthius als Verfasser nennen.

Der Hauptgrund, welcher gegen ihre Echtheit geltend gemacht wird, ist bereits beseitigt: denn es kann nicht bewiesen werden, daß der bekannte Verfasser der Konsolation völlig indifferent dem Christentume gegenübergestanden und darum keine theologische Abhandlung verfaßt habe. Der Beweiskraft der Gründe, welche für Boëthius sprechen, haben selbst die Gegner sich nicht verschließen können. Nitzsch [1]) führt gerade auf die auffallende Ähnlichkeit mit dem boë-

[1]) Nitzsch, System des Boëthius. S. 117, 128, 158.

thianischen Stil die Ansicht zurück, daß man deshalb seinen Namen als den des Verfassers den vorher namenlosen Schriften hinzugefügt habe. Charles Jourdain erkennt das Gewicht der äußeren Zeugnisse unbedenklich an, ebenso wie er zugiebt daß in Inhalt und Darstellung die Zeit des Boëthius sich abspiegelt und so teilt er diese Werke einem afrikanischen Bischof Boëthus zu, der, mit mehreren Schicksalsgenossen von Thrasamund verbannt, in Sardinien sich aufgehalten habe und mit Recht als Glaubenszeuge und als Verfasser dieser Schriften bezeichnet werden könne. Diese Ansicht kann aber nur als eine bloße Vermutung angeführt werden, für welche alle weiteren Beweisgründe fehlen. Tragen wir bei diesen Versuchen, unserem Boëthius das Anrecht an die theologischen Schriften abzusprechen, die verschiedenen Zugeständnisse zusammen, so können wir sagen: die Gegner selbst geben zu, daß innere Gründe für den Anicier sprechen; denn man findet in diesen Schriften seinen Stil und seine dialektische Beweisführung wieder, ebenso aber äußere Gründe, und darum mußte ein anderer Boëthus, den wir nicht weiter kennen, in die Lücke geschoben werden.

Am allerwenigsten aber ist es notwendig, mit Nitzsch von einer zweimaligen Änderung der Gesinnung bei Boëthius zu sprechen.[1]) In seinen philosophischen Fachwerken der ersten schriftstellerischen Thätigkeit, in denen selbst die Gegner seiner christlichen Überzeugung keinen Widerspruch

---

[1]) Nitzsch, S. 174. „Nehmen wir an, daß Boëthius seine Überzeugung gewechselt habe, so können wir nicht dabei stehen bleiben, eine einmalige solche Veränderung zu setzen, sondern wir sind dann genötigt, mindestens eine zweimalige zu behaupten. Nämlich seine ersten Schriften zeigen dasselbe eklektisch-philosophische Gepräge, wie die letzte (de consolatione philosophiae), welche er kurz vor seinem Tode verfaßte. Er müßte sich also zweimal von dem System, welchem er bis dahin anhing, losgesagt haben, nämlich einmal aus einem eklektischen Philosophen ein orthodoxer Theologe, und dann wieder aus einem solchen ein platonisierender Eklektiker geworden sein.“

gegen den christlichen Glauben finden dürften, sollte er bewiesen haben, wie fern er dieser Religion gestanden, während die späteren theologischen Abhandlungen das Gegenteil darthun, aber so, daß in der Konsolation sich wieder seine Gleichgültigkeit gegen alles religiöse Denken bekunde. Hoffentlich wird ein unbefangenes Urteil aus dem Umstande, daß jemand sich mit philosophischen Fachstudien beschäftigt, wie dies die ersten Werke von Boëthius beweisen, nicht den Schluß ableiten: die Religion muß ihm gleichgültig sein. Dagegen würde sich die theologische Wissenschaft aller Jahrhunderte feierlich verwahren. Aber selbst eine einmalige Änderung der Gesinnung ist durch die Konsolation des Boëthius nicht begründet, solange nicht der Beweis beigebracht werden kann, daß in dieser Schrift vom Verfasser mit Bewußtsein widerchristliche Gedanken ausgesprochen sind.

Allerdings die Märtyrerpalme für seine Glaubensüberzeugung, welche ihm nicht die kirchliche Entscheidung, sondern der Lokalpatriotismus in die Hand gegeben, können wir ihm nicht zuerkennen, da weder das eigene Zeugnis der Konsolation, noch die Angaben der anderen Berichterstatter auch nur eine Andeutung enthalten, daß es sich bei seinem Prozeß um etwas anderes gehandelt habe, als um politische Motive. Die politischen Parteiungen waren aber so eng mit der kirchlichen Bewegung verwachsen, daß die Folgezeit leicht die Ereignisse, welche von den bürgerlichen Verhältnissen abhängig waren, in die Geschichte des kirchlichen Lebens übertrug und darum den Vorkämpfer für die altrömische Freiheit auch als Glaubenszeugen im Gegensatze zu den arianischen Goten betrachtete. Wenn wir ihn also auch nicht als Märtyrer anerkennen, aber um so lieber geben wir zu, daß uns aus allen Zügen seines Bildes ein edler Charakter entgegenleuchtet. Übrigens hat Boëthius ein treues Herz dem Kirchenglauben bewahrt, das zeigt sein Interesse für theologische Fragen, obwohl dieselben seinem Wissenskreise fern lagen, das zeigt die Entschiedenheit, mit der er jede

religiöse Erörterung auf die Kirchenlehre zurückführt, das zeigt seine Vorsicht, um nicht von der Richtschnur der anerkannten Glaubensbekenntnisse abzuweichen, das zeigt sein wiederholtes Bitten an den Diakon Johannes, ihm Auskunft zu geben über die Richtigkeit der von ihm ausgesprochenen theologischen Anschauungen.

Das Streben und Ringen seines Lebens galt der philosophischen Wissenschaft, und wenn wir ihn auch nicht von solchem Glaubenseifer erfüllt finden, daß wir berechtigt wären, ihn als einen Heiligen zu bezeichnen, allein ein gläubiger Christ ist er geblieben, dem auch die Theologie zu reichem Danke verpflichtet ist; denn er half derselben die Waffen der menschlichen Wissenschaft zum Schutze der Wahrheit vorbereiten. Und am Ende seines Lebens konnte Boëthius gewiß auf seine Wirksamkeit mit dem Bewußtsein zurückblicken: ich habe nicht umsonst gearbeitet! obwohl erst eine dankbare Nachwelt die weiten Schachte des Wissens ausbeuten sollte, welche sein Geist wieder erschlossen. Kurz, wir lernen in Boëthius einen Christen kennen, dem es ernst gewesen mit der Überzeugung seines Herzens, und war sein Wissen auf dem Gebiete der Philosophie weit ausgebreitet, aber unter besonderen Umständen sehen wir ihn geneigt, auch theologischen Fragen seine Aufmerksamkeit zuzuwenden: Boëthius ist ein Christ gewesen nicht nur in äußerlicher Zugehörigkeit zur Kirche, sondern auch aus Überzeugung, wenn auch in wissenschaftlicher Hinsicht mehr Philosoph als Theologe.

